ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

DEL PROFESSOR

PIER ANTONIO CORTE

AD USO

delle Scuole secondarie

Terza Edizione

VOLUME PRIMO

NAPOLI

TIPOGRAFIA RONDINELLA

1856.

PREFAZIONE

I. *Per poco che l'uom si faccia a considerare se stesso, di leggieri s'accorge, come, oltre ai bisogni puramente corporei che gli son comuni cogli animali, da altri sentasi sospinto d'un' ordine assai più nobile ed elevato: fra' quali potentissimo e principale si è il desiderio di conoscere, il bisogno di sapere. « Tutti gli uomini, così Aristotele nel primo de' suoi libri di* Metafisica, *hanno un desiderio naturale di conoscere ». E questo massimamente osservasi nei fanciulli,* in quibus, *al dir di Cicerone,* ipsa natura elucet in primis; *i quali, non sì tosto s'incontrano in qualche oggetto, pognamo una macchina od un animale, non più da essi veduto, oh come son solleciti e curiosi di prenderne conoscenza! Quindi un cercare e richiedere, come quella macchina sia fatta, come agisca ed a qual uso serva; un informarsi e domandare d'onde venga quell' animale, come viva, quali ne siano le tendenze, la natura, le abitudini, e via discorrendo. E non di rado avviene, che colle loro interrogazioni ed insistenze ti riescan perfino stucchevoli e fastidiosi. E notisi, che questo desiderio il sentono i fanciulli, e generalmente gli uomini tutti a qualunque età, benchè non tutti con ugual forza,*

senza punto considerare che quell' animale, o quello strumento lor possano mai essere di alcun uso in pratica, poichè non li vedranno forse mai più; ma son bramosi di averne le maggiori notizie che lor sia possibile, unicamente perchè tornan loro nuovi e sconosciuti. Il che suolsi esprimere dicendo, che un tal desiderio è schietto e disinteressato; nè può essere altrimenti: avvegnachè vi siamo, come per necessità, spinti dalla natura medesima, non già dietro un calcolo od una volontaria e riflessiva deliberazione. Omnes, *dice Cicerone,* trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiæ cupiditatem (*De off.*).

II. *Nel qual passo del filosofo romano vorrei si notasse la distinzione che vi si fa tra* cognizione e scienza; *e ben giustamente: perocchè sebbene queste due parole sogliansi per lo più nel linguaggio comune adoperar promiscuamente l' una per l' altra, diversano tuttavia fra loro. Infatti d' una cosa qualsiasi puossi avere una duplice cognizione: la si può cioè conoscere, o solo in quanto è quella tal cosa, ossia semplicemente nel suo* essere, *ovvero anche nelle sue* ragioni, *vale a dire, perchè sia così. « Duplice, dice S. Clemente Alessandrino, è l' umana cognizione: una cioè che trovasi comunemente in tutti gli uomini...... che io non vorrei nè anche dimandar cognizione. Ma quella che chiamasi cognizione per eccellenza, prende forma e carattere dalla ragione e dalla mente ». La cognizione della cosa nel solo suo essere, dicesi* popolare, volgare, *od anche semplicemente* cognizione; *là dove quella, che ha per oggetto la cosa nelle sue ragioni, ne' suoi perchè, chiamasi* cognizione scientifica, *o più brevemente,* scienza. *« A parlare con proprietà, dice S. Agostino, quello soltanto diciam di* sapere, *che noi comprendiamo con ferma ragione della mente ».*

Così, per forma d' esempio, che sulle alte vette delle montagne la temperatura sia più fredda che non ai loro piedi; che nelle notti serene d' estate, allorchè l' atmosfera

è leggermente ventilata, si formi nell' aperta campagna la rugiada, e simiglianti altre cose, — tutti pressochè gli uomini indistintamente ed ugualmente se le sanno. Ma perchè sia così, la ragione di questi fenomeni non a tutti è dato di conoscerla e di intenderla. Quella è semplice cognizione popolare o comune, od anche se vuoi, sperimentale: questa all' incontro, scientifica. Il che è conforme a quanto osserva Aristotele nel luogo citato, che « l' esperienza insegna ciò che è, la scienza il perchè ». Vuolsi adunque dir scienza *« una cognizione appoggiata ad una ragione certa e sicura »; o più brevemente: « una cognizione ragionata ». Benchè più comunemente col nome di scienza suolsi chiamare « un sistema di verità da un sol principio dipendenti » (Rosmini); ovvero come la definisce il Gioberti: « l' esplicazione di un principio ». Quindi, secondo che sono diverse le verità ridotte a sistema, s' hanno le diverse maniere o rami di scienza: le scienze morali, a cagion d' esempio, le politiche, le matematiche, le fisiche, e via dicendo.*

III. *Abbiam detto chiamarsi scienza una cognizione ragionata. Ma nello investigar le ragioni delle cose, egli avviene il più spesso che, trovata una prima ragione, questa non sia tale da restarne pienamente soddisfatti; ondechè fa d' uopo spingere ulteriormente le nostre indagini cercando cioè la ragione della ragione stessa, e poi un'altra ragione di questa, e così di seguito; fintantochè si arrivi ad una ragione, per sè così certa ed evidente, che non ne dimandi più altra che la rischiari e onde riceva forza e valore; capace perciò di dare alla mente umana quell' appagamento, quella, dir voglio, scientifica quiete onde abbisogna ed alla quale ardentemente aspira. E queste sono le ragioni supreme, od* ultime *che le si vogliano chiamare (giacchè quello che è ultimo in una direzione del pensiero, è primo nella direzione opposta); col quale nome intendiamo le risposte soddisfacenti, che l' uomo dà agli*

ultimi perchè, *coi quali la sua mente interroga se stessa. Or la cognizione della ragione ultima di una proposizione qualunque* (*che è il supremo grado di conoscenza a cui possa l'uomo naturalmente aggiugnere*) *chiamasi cognizione* filosofica. *Può adunque la* filosofia *definirsi* « *la scienza delle ragioni ultime* ».

Se non che, l' ultima ragione *di una cosa è ciò che, con altro vocabolo, diciamo la* verità *di essa. Infatti la parola* veritas, *secondo che osserva il Forcellini, val quanto* vera ratio; *al che suffraga Cicerone ove dice nel* 1° *dei Paradossi:* Plus apud me vera ratio valebit, quam vulgi opinio. *Or qual è, se non l'ultima, la vera ragione di una cosa? La filosofia adunque si potrà definire eziandio:* « *la scienza della verità, ottenuta coi soli lumi della ragione* »; *che equivale al chiamarla la scienza delle ragioni ultime. Definizione d'altra parte, che molto bene s'accorda col concetto che della filosofia erasi formato Pittagora, il quale primamente usò questa parola; benchè di poi stranamente abusata. Essa infatti altro non significa, che* « *amore della sapienza* ». Nec quicquam, *dice Cicerone,* aliud est philosophia, si interpretari velis, quam studium sapientiæ (*De off.*). *Or bene, se la sapienza non è precisamente ed unicamente la verità, la comprende almeno come precipuo suo elemento, come suo costitutivo essenziale.* Ut enim, *dice ancor Cicerone,* quisque maxime perspicit quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet (*De off.*).

IV. *Ma le ultime ragioni, di cui va in cerca la filosofia, o sono ultime solo in rispetto a particolari scienze e discipline, ovveramente all'umano sapere in universale. Nel primo caso abbiamo la filosofia delle scienze speciali: come la filosofia del* diritto, *della* politica, *della* storia, *delle* lingue, ecc.; *nell'altro poi, la filosofia assolutamente presa, o, se vuolsi, la scienza universale. Dico* univer-

sale: *in quanto che essa è come a dire, l'anima e la parte vitale d'ogni scienza; siccome quella che « porge, al dir del Mamiani, a ciascuna scienza, e a qualunque arte e disciplina gli* elementi, *le* prove, *il* metodo, *l'*unità *ed il* fine ». Scienza universale *dicesi ancora, perchè la filosofia, essendo il compiuto sviluppamento dell' umano pensiero, su tutte le altre scienze domina e primeggia, e tutte in sè in certa guisa raccoglie:* artium omnium parens et procreatrix (*Cic.* De Orat.). *Ondechè Platone solea chiamarla la scienza propriamente detta.*

V. *Ove però la filosofia considerar si volesse come scienza* speciale, *non altrimenti che un' altra qualunque, come la giurisprudenza, la geometria, la fisica e simili, potrebbe allora definirsi « la scienza dell' uomo ». Nè questa definizione è per avventura discordante dall' altra per noi data poc' anzi. Dove infatti può l' uomo rintracciar le ultime ragioni delle cose, fuorchè in se stesso; dove cercare e conoscere gli ultimi perchè, se non in un' accurata analisi del suo pensiero? Quindi il Rosmini stesso, dal quale abbiamo pur tolto quella prima definizione, « chi non sa, dice, che la scienza dell'uomo è per poco tutta la filosofia » ?* (Rinnov.).

VI. *Ma parlando dell' uomo, egli è chiaro che vuolsi intendere la parte di esso più nobile ed eccellente, l' animo cioè, che propriamente lo costituisce nella sua specie.* Non enim, *commentando il celebre detto* Nosce teipsum, *dice Cicerone*, id præcipit (*Apollo*) ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus; neque nos corpora sumus; neque ego tibi dicens hoc, corpori tuo dico. Cum igitur *nosce te* dicit, hoc dicit, nosce animum tuum....... Ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te. (*Tusc. disp.*) *E nel Sogno di Scipione:* mens cuiusque, *soggiunge*, is est quisque. *Così ancora S. Tommaso: « Per l' intelletto, dice, l' uomo è ciò che è ».*

La filosofia adunque così intesa, ossia la scienza del-

l' uomo, comprende massimamente la cognizione delle naturali sue facoltà o potenze, non che del loro oggetto e del fine a cui esse tendono; cerca inoltre e dà le regole direttive di tali potenze al sicuro e facile conseguimento di questo loro fine; esamina le molteplici relazioni che ha l' uomo, e conseguentemente i doveri che lo stringono verso degli altri esseri, tratta finalmente della sua natura, della sua origine e dell' ultima sua destinazione.

VII. *Ecco pertanto, conformemente al divisato concetto della filosofia, in qual modo intendiamo noi di partire questi* elementi. *Dopo che avrem passato in rassegna le diverse facoltà o potenze dell' uomo, collocandole ciascheduna nella sua classe, e dichiarandone i caratteri proprii e distintivi, ed è ciò che dicesi comunemente* psicologia sperimentale *od* empirica, *e che noi chiameremo* antropologia in servigio della logica e della scienza morale; *e servirà come d'introduzione allo studio della filosofia.*

Insegneremo in 1° *luogo l' arte di dirigere le facoltà intellettuali, ossia l' intelligenza che tutte le comprende, nella ricerca della verità, oggetto essenziale della medesima. La scienza di quest' arte chiamasi* logica.

2° *Daremo le regole direttive delle facoltà morali, cioè della volontà che ne è lor radice comune, al conseguimento della virtù ossia del bene onesto, suo proprio oggetto, e a cui essa tende naturalmente. O, in altri termini, esporremo i moltiplici doveri che ha l'uomo e cui deve adempiere, se vuol essere moralmente buono e virtuoso. La scienza de' doveri dicesi* etica *o* morale. — *Di che si vede, che l' etica è a un dipresso, rispetto alla volontà, ciò che è la logica relativamente all' intelligenza. Come la logica è dell' intelligenza, così l' etica può chiamarsi la legislatrice della volontà.*

3° *Ragioneremo intorno alla natura del soggetto o principio delle facoltà sin qui esaminate, ossia dell'* anima umana; *non che del sommo* Vero *e perfetto* Bene, *cioè di*

Dio, *al cui possesso, non mai pienamente appagata da nissun vero o bene finito, perpetuamente aspira: chè tal è sua finale destinazione. E a questa terza parte daremo il nome di* metafisica. — *Sebbene, attenendoci all'uso più comunemente seguito, noi invertiremo alcun poco quest'ordine, facendo all'etica precedere la metafisica.*

VIII. *Questa semplice e succinta esposizione dell'oggetto della filosofia basta, siccome io penso, a farne conoscere tutta la dignità ed importanza. In che infatti può egli l'uomo più utilmente occuparsi, in che più lodevolmente impiegare le sue meditazioni, i suoi studii, che nella conoscenza di se medesimo? E sarebb'egli ragionevol cosa che l'uomo, bramoso di tutto studiare e di tutto sapere, ignorasse intanto se stesso; nè avesse notizia di quello spirito, mercè cui ogni altra cosa sa e conosce? Nè vuolsi già dire con ciò, che tutte le altre scienze debban esser proscritte come vane ed inutili: chè la filosofia non s'ha per certo di queste pretensioni; di tutte anzi ella riconosce ed altamente proclama l'utilità ed il pregio. Ma osserva ad un tempo, ch'esse a lei deggiono assai; chè in fin dei conti, tutte queste scienze, qualunque esse siano, fondansi su'l valore e la legittimità dei mezzi che abbiam di conoscere. Or chi studia questi mezzi, chi fa l'analisi delle potenze intellettuali e le mostra di lor natura veraci e sincere, se non la filosofia? Che se tutte le scienze più o meno ad essa vanno obbligate, ve n'ha però alcune, le quali s'hanno colla medesima più stretta ed intima relazione. Tali sono, a cagion d'esempio, la* storia, *la* pedagogia, *e qualche ramo eziandio della* medicina curativa. *Non senza ragione adunque fu l'uom chiamato dagli antichi greci* microcosmos, *come a dire un piccolo mondo; e da essi venne la umana sapienza racchiusa nel famoso detto:* nosce teipsum. *Quindi ancora, conformemente a tal sentenza, molto ben disse il Pope, che « lo studio proprio dell'uomo è l'uomo stesso ».*

ANTROPOLOGIA

in servigio della logica e della scienza morale.

---

1. *Antropologia,* stando all' etimologia della parola, val quanto « discorso intorno all' uomo ». Ma perciocchè l' uomo è composto d' anima e di corpo, così essa dividesi naturalmente in due parti: l' una *psicologica,* e *fisiologica* l' altra. Noi qui però ci limitiamo a quella soltanto, la quale tratta dell' anima, e più specialmente dei fatti interni, e delle potenze o facoltà a cui questi si riferiscono: non toccando del corpo, se non quanto può occorrere alla piena intelligenza delle medesime.

L' antropologia ha suo fondamento nell' osservazione interna; questa scienza cioè si forma col rivolgere la nostra attenzione sopra noi stessi. Per tal modo noi prendiam conoscenza dei fatti, i quali appunto costituiscono il mondo che suolsi chiamare interno: a quella guisa, che, colla osservazione esterna, vale a dire coll' uso ed applicazione dei sensi esteriori, conosciamo il mondo esterno sensibile o corporeo; e così formansi le scienze fisiche o naturali.

2. La cognizione dei fatti interni chiamasi *coscienza,* come a dire scienza che abbiamo con noi e di noi; e si può definire: « la cognizione o percezione dei nostri sentimenti e voleri, e generalmente di tutto che da noi ovvero in noi si fa o succede in modo sensibile ». Que-

sta è la coscienza *psicologica* o meglio ancora *teoretica;* la quale non vuolsi confondere colla coscienza *morale;* che è « un giudizio speculativo sulla moralità delle nostre azioni ». Gli italiani hanno due vocaboli, con cui posson distinguere l'una dall'altra: chiamando la prima *consapevolezza*, e riservando all'altra il nome generico di *coscienza.*

Di che appar manifesto, che la coscienza non può dirsi il complesso de' sentimenti di un soggetto, nè « il sentimento che il principio intelligente ha di sè stesso, » come la definisce il Jouffroy. Il quale per tal modo confonde apertamente la *coscienza* col *senso intimo,* il sapere cioè col sentire. Vero è che l'uomo, avvegnachè di natura sua sensitivo, ha un sentimento naturale e continuo di se stesso, non che molti, accidentali e varii sentimenti delle interne sue operazioni. Ma non ne ha consapevolezza, se non in quanto vi fa attenzione. L'attenzione cioè, siccome assai bene osserva il signor Cousin, è condizione essenziale della coscienza.

3. Or chi consideri i fatti che la coscienza ne attesta, e' si vede di un tratto, come di tale e tanta certezza ei vadan forniti, che imaginar non se ne potrebbe una maggiore; onde che gli è al tutto impossibile ammettere un qualche dubbio intorno ai medesimi. Ed in vero, se la coscienza ingannar ci potesse intorno all'esistenza dei fatti che ci rivela, questi sarebbero in noi e non sarebbero ad un tempo: il che è una contraddizion manifesta. Sarebbero, perchè in realtà noi li sentiamo in noi stessi; non sarebbero, nella fatta ipotesi di un inganno per parte della coscienza. Di che vuolsi conchiudere, che se noi siam certi esistere ciò che cade sotto i nostri sensi esterni, non dobbiamo essere meno della esistenza di quanto ne afferma la coscienza : che è appunto il sommo e infallibil criterio della psicologia. La quale perciò, ove schiettamente e senza prevenzioni ascolti que-

sta voce interna, non ha nulla, in quanto a solidità e certezza, da invidiare alle scienze naturali. Che se pure fra queste e la psicologia, s'ha da mettere qualche divario, sarà esso pur sempre a grande vantaggio di questa ultima.

4. Tra i fatti che la coscienza ci attesta, quello sopra tutti primeggia della propria esistenza. Che vi può egli esser mai di più chiaro ed aperto? qual fatto di questo più evidente? Quindi, allorchè vogliam togliere il benchè menomo dubbio sulla verità di un qualche nostro asserto, siam soliti di dire: è vero come io esisto. *Parmenonis tam scio esse hanc technam, quam me vivere*; così Pizia presso Terenzio. E di qui appunto mosse Cartesio. Il quale, volendo ricostruire su ferma e solida base l'edifizio delle umane conoscenze, esordì, come da incontrastabile verità, dal celebre: *Cogito, ergo sum*. Se non che, esaminando più addentro questo mondo della coscienza, troviamo, come in noi abbiano luogo e senza interruzione si succedano, intrecciandosi in varie guise, molti e diversi fatti. I quali però posson tutti ridursi a tre grandi classi; e ciò sono: i *sentimenti* (corporei o spirituali), i *pensieri*, e le *volizioni*.

5. Se non che questi fatti interni non sono altro che atti od operazioni. Ora ogni atto vuole di necessità una potenza da cui procede e dipende. Tre sono adunque le potenze primarie o fondamentali dell'anima umana: la *sensitività*, l'*intelligenza*, e la *volontà*: così dette *primarie*, per distinguerle dalle altre, che non son propriamente che altrettanti modi, e, come a dire, applicazioni diverse di quelle, e che perciò voglion dimandarsi potenze o facoltà *secondarie*; tali sarebbero l'*astrazione*, il *giudizio* ec. Ma ogni facoltà ha un termine od oggetto a cui tende naturalmente, e nel cui possedimento trovasi appagata. Il termine del sentimento è il bene soggettivo, cioè proprio e individuale al soggetto senziente, vale a

dire la *felicità;* l'oggetto dell'intelligenza è il *vero;* della volontà, la *virtù,* ossia il bene morale. Son questi altrettanti bisogni congeniti nell'uomo, tre naturali sue esigenze: l'uomo cioè ha un desiderio ardentissimo della verità; ama e vuole naturalmente la virtù; appetisce e brama di godere ed esser felice. La scienza che dirige l'uomo al conseguimento della verità, già fu detto poc'anzi, chiamasi *logica;* quella che lo scorge all'onestà, *etica;* la scienza finalmente che tratta della felicità e del modo di raggiungerla, *eudemonologia.*

6. Noi abbiam già più volte adoperato la parola *facoltà.* Or si può dimandare che cosa per essa comunemente s'intenda. — Suolsi chiamar facoltà o potenza dell'anima umana « la capacità ch'essa ha di modificare se stessa od altra cosa, non che di esser modificata da una qualche causa, da sè distinta e diversa ». Dalla qual definizione apparisce, come di tali facoltà ve n'abbia di *passive* e di *attive.* La qual distinzione benchè affatto non concordi coll'etimologia delle parole *facoltà* e *potenza,* è ciò nullameno generalmente ricevuta, come al tutto conforme alla natura medesima dell'uomo, passiva ed attiva ad un tempo.

7. Che se queste facoltà le consideriamo sotto un altro punto di vista, troveremo che altre sono *animali,* ed altre *spirituali;* le quali ultime poi si partono in *intellettuali* e *morali.* Or siccome il complesso delle facoltà esistenti in un ente qualsiasi determinato ne costituisce la natura, indi segue che triplice sia, nella sua unità, la natura dell'uomo: animale cioè, intellettiva e morale. Quella ha egli comune coi bruti; l'altra colle intelligenze pure o separate; in virtù finalmente della natura morale ci rendesi capace di virtù o di vizio, di merito o di demerito, e perciò stesso di premiò o di gastigo.

L'uomo pertanto potrà definirsi: « Un soggetto animale, intellettivo, e volitivo »; od anche più chiaramente:

« Un soggetto animale ed intellettivo, operante secondo le leggi dell'animalità e dell'intelligenza ». La qual definizione, a differenza delle tante e sì diverse che ne furono date, esprime, se non m'inganno (com'è uffizio d'ogni buona ed accurata definizione) schietta ed intiera la sua natura.

8. Dal detto si scorge, come in tre diverse maniere possan dividersi le umane facoltà: in *primarie* cioè e *secondarie;* ovvero in *passive* ed *attive;* o finalmente in *animali, intellettuali* e *morali.* Alla qual ultima divisione noi ci atterrem di preferenza; senza ometter tuttavia, occorrendo, di accennar pur anche e di ricorrere all'una o all'altra delle due prime.

CAPO I.

DELLE FACOLTÀ ANIMALI DELL'UOMO.

9. Le facoltà animali dell'uomo sono il *senso* fisico o corporeo; la *imaginazione* sensitiva o fantasia, che non è altro che un rieccitamento o riproduzione del senso stesso; e l'*istinto* animale, effetto immediato e conseguenza di quelle due. — Il senso e l'imaginazione sono facoltà passive; facoltà attiva, l'istinto.

ART. 1. — *Del senso fisico o corporeo.*

10. Il senso propriamente non si può definire: ci conviene sperimentarlo, per poterne avere un qualche concetto. Si può dir tuttavia, che il *senso fisico* è un piacere o dolore, che l'uomo prova nel suo corpo o in una qualche parte di esso, dipendentemente dallo stato e dalla condizione in che questo si trova. L'uomo infatti, in quanto animale, è composto di un corpo vivente e di un'anima sensitiva. Questi due principii od elementi del-

l'animale, benchè di natura diversa anzi opposta (giacchè esteso è il corpo, laddove l'anima, come vedremo nella metafisica, è semplice ed inestesa) sono sì fattamente insieme stretti ed uniti, da formare un unico soggetto o individuo. Quindi è che l'anima, ossia il principio senziente, non può a meno, finchè dura la vita, che sentir di continuo il corpo con cui è per un mirabil vincolo congiunto. E per fermo, ognun sa che, cessando affatto il sentimento, cessa la vita, l'animale è morto, non è più: ecco il *senso fisico* o corporeo.

11. Questo sentimento ove si consideri in quanto è sparso e diffuso equabilmente in tutte le parti sensitive del corpo, e vi dura sintantochè dura la vita stessa — può chiamarsi sentimento della vita, sentimento universale, o meglio ancora *fondamentale*. Che se lo si guardi, in quanto viene a subire in alcuna di dette parti e per una qualsiasi causa, una modificazione od alterazione qualunque, dicesi sensione o *sensazione*. Questa adunque altro non è che « una modificazione del sentimento fondamentale-corporeo ». Di che facilmente si scorge la differenza che passa tra questo e quella: tra il sentimento cioè, considerato nel suo essere primitivo e naturale, in quanto tutte abbraccia indistintamente le parti sensitive del corpo; e questo sentimento stesso, in alcuna di esse parti accidentalmente modificato. Il sentimento fondamentale è sempre, benchè a un grado percettibile appena, piacevole, avvegnachè non può che esser piacevole e grato il sentir di vivere e di esistere; laddove la sensazione può, a un grado qualunque, esser piacevole o dolorosa. Il sentimento fondamentale è perenne, equabile, uniforme, indistinto, indeterminato, e per ciò stesso difficilmente avvertibile; la sensazione per lo contrario è moltiplice, variabile, moltiforme, limitata, distinta, e quindi facile ad esser côlta ed afferrata coll'attenzione di nostra mente. Ma non è meno

tuttavia provata l'esistenza di quello che di questa. Tolto infatti nell'animale un sentimento primitivo e continuo e che a tutte si estenda le parti del suo corpo, potrebbe ella la sensazione stessa aver luogo? Si potrebb'egli ancora dar ragione dei movimenti spontanei dell'animale?

12. Il sentimento vitale o fondamentale nasce dal fatto stesso dell'intima unione dell'anima col corpo. Ma per bene intendere come si ecciti e si produca la sensazione, convien premettere alcune avvertenze.

E primieramente, le parti, sia interne che esterne, componenti il corpo dell'uomo, sono o *sensitive*, cioè immediatamente sentite dall'anima e con essa senzienti, quali sono esclusivamente i nervi; ovvero *insensitive*, come le altre tutte.

Diciamo *nervi* que' sottilissimi cordoncini di color biancastro, i quali, partendo dal cervello, o dalle midolle allungata e spinale, che non sono che una continuazione del cervello stesso, si diramano e spargono per le varie parti del corpo, e vi dan luogo al così detto *sistema nervoso*. Questi poi dai fisiologi dividonsi in due classi principalmente. Altri, cioè, e sono i nervi *motori*, presiedono ai moltiplici movimenti del corpo e de' varii suoi membri; altri, di cui qui unicamente parliamo, chiamansi *sensorii*, perchè principali ministri della sensazione; e prendono diversi nomi, secondo la diversa funzione a cui sono destinati. Diconsi nervi *ottici* quelli che diretti alla parte posteriore degli occhi, organi del senso della *vista*, vi formano quella membrana che dalla sua forma appunto chiamasi retina, e che altro non è che un'espansione del nervo ottico stesso; *acustici* quei che vanno a finire nell'interno dell'orecchio, organo dell'*udito*; *olfattorii*, o *gustatorii* quelli che sporgono nell'interno delle nari o sulla lingua, organi dell'*odorato* e del *gusto*; *tattivi* finalmente tutti in generale i nervi che trovansi qua e là dissemi-

nati sulla superficie del corpo (chè, a dir vero, in ogni sua parte vi è diffuso il senso del *tatto*); benchè vengano in ispecial modo così chiamati quelli che sono prominenti sulle polpastrella delle dita delle mani, e particolarmente dell' indice e del pollice, ove più squisito, o più avvertito almeno, risiede questo senso.

13. Cinque adunque sono i sensi esterni dell' uomo: *vista, udito, odorato, gusto* e *tatto;* i quali non son altro che quasi altrettante funzioni, o, se vuoi, localizzazioni e circoscrizioni diverse del sentimento fondamentale corporeo. Ciascheduno poi di questi sensi ha un esterno apparato o istrumento del sentire, a tal fine da natura mirabilmente organizzato, i quali perciò son detti *organi sensorii,* e sono: l' *occhio,* l' *orecchio,* le *nari,* la *lingua* e la *cute:* di cui però la parte più rimarchevole ed essenziale sono i nervi (de' quali abbiam poc' anzi fatto cenno) veri ministri e sede ad un tempo del sentimento. Gli speciali nervi pertanto costituiscono propriamente l' organo sensorio; le altre parti, come le membrane, gli umori, ecc., meglio direbbonsi *organi cutanei.* Il senso è proprio del principio senziente, cioè dell' anima; l' organo sensorio appartiene al corpo, con cui ed in cui l' anima sente.

Oltre però a questi cinque sensi esterni, parecchi altri se ne trovan nell' animale; i quali, avvegnachè si hanno i lor organi latenti per entro al corpo, chiamar si possono *interiori.* Tali sono il sentimento della *fame,* della *sete,* il senso *inspiratorio,* l' *espiratorio* ecc. I nervi che presiedono a tali sentimenti traggon loro origine dal tronco, detto *gran simpatico.*

* 14. Queste cose premesse, ecco le condizioni perchè la sensazione abbia luogo: Richiedesi cioè primieramente che un agente esterno corporeo faccia una conveniente impressione sur alcuno de' menzionati organi sensorii, come ad esempio, la luce sull' occhio, le ondulazioni so-

nore sull' orecchio ecc.; che tale azione produca un sufficiente moto o tremolio nelle estremità de' nervi che colà metton capo; che questi oltracciò siano sani e nello stato d'interezza; e che, lunghesso i medesimi, esista libera comunicazione fra l'organo ed il cervello, senz'alcuna qualsiasi soluzione di continuità. Allora cioè s'eccita nell'animale la sensazione; la quale altro finalmente non è che una particolare e limitata modificazione o alterazione che dir si voglia, del sentimento fondamentale-corporeo (n. 11.); e consiste nel provar che fa l'animale un piacere o dolore, a qualunque siasi grado, in quella parte del suo corpo, in cui l'impressione fu fatta; e nel sentire ad un tempo, o sia percepire l'azione od impressione dell'agente medesimo esterno.

15. La sensazione adunque, benchè sia un fatto, nel suo genere, unico e semplicissimo, si può tuttavia considerare sotto due aspetti: o in quanto cioè non è che una modificazione più o men piacevole o dolorosa, in una determinata parte del nostro corpo, — nel qual caso conserva il nome generico di *sensazione;* o in quanto è una nostra passione, termine dell'azione in noi fatta da un agente esterno, — e la dimanderemo *percezione sensitiva.* Quindi la sensazione è tutta del soggetto senziente e in esso termina e finisce, e perciò chiamasi *soggettiva;* la percezione sensitiva all'incontro si riferisce a qualche cosa di estraneo al soggetto, ondechè dicesi *estrasoggettiva:* per essa cioè noi percepiamo (a quel modo, ben s'intende, che il senso può percepire), ossia sentiamo i modi e le qualità sensibili dei corpi, i *colori*, le *figure*, la *temperatura*, ecc.

16. Dalle cose dette chiaramente s'intende, come altro sia l'*impressione* fatta da un agente esterno sugli organi sensori, ed altro la *sensazione* che indi ne nasce: due cose che insiem confondono i materialisti. L'impressione infatti è cosa al tutto fisica e materiale

e perciò esternamente osservabile: è, per esempio, una compressione, un contorcimento, una stiratura......, un movimento insomma comunicato alle estremità nervose; laddove la sensazione è qualche cosa al tutto semplice, e che indarno cercheresti di assoggettare alla osservazione esterna. Si distingua bene adunque tra la *mutazione* fatta nell'organo sensorio, e il *sentimento* che ne risulta; benchè gli è verissimo, che questo tien dietro a quella costantemente. Perocchè sentendo noi di continuo il nostro corpo con un sentimento primigenio e naturale (n. 11.), non si può a meno di sentirlo nella condizione stessa in cui si trova; egli è quindi necessario che il sentimento fondamentale in quella parte si cangi e si modifichi che per qualsiasi causa accidentale venne mutata, che è quanto dire, che là noi proviamo una sensazione.

Art. 2. — *Dell'imaginazione sensitiva o fantasia.*

17. La *imaginazione sensitiva* o *fantasia* è « la facoltà che ha l'animale di riprodurre internamente le sensazioni già provate altra volta ». Ed in vero, gli è un fatto che noi, oltre la facoltà di percepir l'attuale e presente azione che i corpi esterni fanno sopra di noi e di sperimentarne in tal guisa determinate sensazioni, abbiamo ancora la potenza di conservare in certo modo e di rieccitar di bel nuovo nel nostro interno, in assenza dei corpi, le sensazioni già provate: le quali perciò prendono il nome di *imagini* o *fantasmi*, o anche di *specie sensibili*. La fantasia pertanto può più chiaramente essere definita « la facoltà di ritener le imagini delle cose sensitivamente percepite (*ritentiva sensuale*), di unirle e collegarle insieme (*associazione dei fantasmi*), e di riprodurle quindi in date circostanze e farle in certa maniera rivivere ». Qui però vuolsi notare come, per forza fan-

tastica, non possa l'anima che ridestar sensazioni già avute altra volta, e sia incapace di crearne di affatto nuove. « Noi non possiamo imaginare, dice S. Tommaso, ciò che in nessun modo sentiamo o in tutto od in parte: siccome il cieco nato non può imaginare il colore »; benchè nuova non di rado, e spesso insolita e bizzarra è la combinazione e l'intreccio delle sensazioni che si ridestano: siccome, per tacer d'altri casi, suol avvenire ne' sogni, i quali appunto non sono che un puro giuoco di fantasia.

18. Le imagini adunque, come dal sin qui detto apparisce, altro non sono, che sensioni interne, riproduzioni delle esterne, ossia sensioni esterne internamente risuscitate. Egli passa tuttavia, generalmente parlando, gran divario, rispetto alla loro vivacità, tra le sensazioni eccitate dall'attuale impressione degli agenti esteriori, e la loro riproduzione ossia le imagini. Vero è però che anche queste sono talvolta di tanta energia e vivezza, che da quelle non le sapresti punto distinguere. Se n'ha un esempio nel delirio e nella mania.

19. Or qui potrà chiedersi per avventura una qualche spiegazione di questo fatto meraviglioso e singolare, del rinnovellamento cioè che succede nell'anima delle sensazioni già avute.

Per rispondere a tal dimanda osserviamo, come la legge dello svegliarsi una sensazione nell'animale, è, « che debba precedere un oscillamento o tremito o, come che sia, un movimento nel filamento nervoso o sostanza sensoria ». Ciò posto, conciossiachè ogni nervo ha due estremità, l'una cioè che finisce nell'organo sensorio, e l'altra che mette capo nel cervello (n. 12), egli è chiaro, che quella oscillazione o movimento della sostanza nervosa può esser prodotto da due maniere di stimoli, secondo le due estremità del nervo medesimo: vale a dire o dai corpi esterni che stimolano di fuori

il nervo e vi fanno impressioni sensibili, o veramente dalla stessa attività dell'anima la quale muove l'organo sensorio comunicandogli il moto dall'altra estremità. E chi vorrà niegare cotale virtù all'anima, congiunta com'è con intimo ed istrettissimo vincolo al corpo? Or bene, dato che quest'azione dell'anima produca nel nervo una vibrazione o alterazione simile a quella prodotta dallo stimolo esteriore, non dovrà egli di conseguente apparire un sentimento simile alla sensazione provata? e ciò per lo stretto nesso e relazione che esiste tra le mutazioni che subiscono certe parti del corpo, e le sensazioni; o, adoperando il linguaggio della scienza, in virtù della legge di parallelismo fra i movimenti estrasoggettivi del corpo, ed i fenomeni soggettivi dell'anima.

Art. 3. — *Dell'istinto animale.*

20. Egli ci è dimestro dalla sperienza, come una piacevole o dolorsa sensazione od imagine sia per lo più seguìta nell'animale da certi movimenti ed operazioni, cui egli eseguisce, e colle quali tende a procacciarsi ciò che gli piace e gli giova, ovveramente a fuggire quel che gli dispiace e gli nuoce, senza tuttavia sapersi rendere il benchè menomo conto di ciò che fa, od avere alcuna idea di utilità o di danno.

È questo un puro effetto dell'*istinto animale*, col qual nome intendiamo « una forza o potenza attiva propria dell'animale, mercè cui, stimolato da una qualche sensazione grata o molesta, muovesi spontaneo, benchè fatalmente, a certi atti, senza prefiggersi alcun fine o scopo nel suo operare ». Così è per istinto che il cane afferra il tozzo di pane che gli vien porto; o, al vedere sopra di sè alzato il bastone, dassi alla fuga. Di che l'*animale* può definirsi: « un essere individuo, che sentendo opera ».

21. Figli di quest' istinto, e come altrettanti suoi atti, sono i moltiplici *affetti animali;* p. es., l' allegrezza, il timore, l' ira, ecc. I quali però si posson ridur tutti a *tendenze* ed *avversioni;* essendo proprio dell' istinto animale di tendere al piacevole, e di evitare il molesto.

Che se gli affetti eccedono i limiti dalla natura prescritti, prendono allora il nome di *passioni;* tali sono, a cagion d' es., la ferocia, la costernazione, lo spavento e simili. Or laddove gli affetti giovano all' animale e tendono generalmente alla sua conservazione, le passioni all' incontro gli riescon nocive, perturban le altre facoltà dell' anima, e metton per lo più disordine nello stato dell' organismo e della vita.

22. E di qui ancora hanno origine gli *abiti animali.* Col nome d' *abito* s' intende « una facoltà acquistata per frequente uso d' operazioni ». E per fermo, insegna la esperienza, come qualunque atto l' animale eseguisca, lasci in esso una propensione a ripeterlo, e ripeterlo con sempre maggiore facilità ed esattezza. Quindi, secondo la diversa naturale capacità ed attitudine dell' animale, diversano anche i suoi abiti; di che, p. es., gli abiti al canto, al corso, al volo, al nuoto, e così via discorrendo. Il che serve anche a spiegare gli effetti meravigliosi della cosi detta *divisione del lavoro;* e come, al dire del signor Thiers, « per far bene le cose, non bisogni farne che una sola ». Avvegnachè, coll' andare del tempo, e nel lavoro di una speciale industria, la quale non esige che operazioni semplici ma ripetute di spesso, lo spirito ed il corpo acquistano un' attitudine straordinaria, e prodigiosa diventa la destrezza del lavoratore ; siccome osservasi nei movimenti di un suonatore di piano-forte, nella rapidità di un piegatore di giornali, di un tessitore, d' un compositore-tipografo, d' uno stenografo, d' un calcolatore, e di tutti infine che ripetono sovente l'operazione medesima.

23. Queste sono le principali note distintive e caratteristiche dell'istinto animale: 1° Esso trae sua origine dal corpo, alle sensazioni corporee cioè deve il suo manifestarsi ed operare. 2° Ha natura finita, non andando più in là della momentanea percezione dei beni fisici. 3° La sua azione è intermittente, non opera, vale a dire, che a intervalli più o men lunghi. L'istinto animale per ultimo, siccome quello che tende solo al soddisfacimento del senso fisico e materiale, non ha per fine che la conservazione e lo sviluppamento della vita sensitiva: fine, ch'esso raggiugne mai sempre con tutta sicurezza, purchè non si alteri e corrompa, e non devii, qualunque ne sia la cagione, dallo scopo assegnatogli dalla saggia e provvida natura.

La quale in tal modo veglia mirabilmente al ben essere dell'animal bruto non solo, ma eziandio dell'uomo. Ed in vero, benchè questi, arrivato ad una certa età, venga specialmente affidato alla ragione come a sua guida suprema, in molti casi però sarebbe questa insufficiente e incapace o troppo tarda almeno a sovvenire a' suoi bisogni, e a recargli que' soccorsi che pronti ei domanda per la sua conservazione; al che non manca mai l'istinto, utilissimo ausiliario della ragione stessa, sempre sollecito e vigilante, e fedele ministro della provvidenza.

24. Dal sin qui detto si vede, come tutte le operazioni istintive ridur si possano infine ad altrettanti movimenti.

Or la forza mercè cui l'animale scuote e mette in moto il corpo e i diversi suoi membri chiamasi *locomotrice*. Della cui importanza, anzi necessità, non può esser dubbio. Alla facoltà infatti che ha l'animale di sentir le impressioni varie fatte sul suo corpo da cause esterne od interne, l'altra eziandio voleasi aggiungere, di potere cioè eseguir certi movimenti del corpo stesso, onde procacciarsi le sensazioni piacevoli, e scansar le

moleste. Se questa gli fosse niegata, già gli sarebbe quella affatto inutile e spesso anche nociva. — Siffatti movimenti poi succedono in virtù d'una contrazione che l'animale spontaneamente produce nei rispettivi nervi motori (n. 12); la qual contrazione si trasmette ai muscoli a cui i nervi sono aderenti; e dai muscoli infine alle diverse parti o membri del corpo, ai quali essi vanno strettamente legati. È questo il fatto genuino attestatoci dalla sperienza; la quale c'insegna, come, venendo tronco o gravemente leso un muscolo o nervo motore, più non sia fattibile il moto spontaneo in quella parte a cui è diretto quel nervo: non altrimenti che il troncamento od una grave lesione di un nervo sensorio, o comechessia la interruzione di continuità del medesimo frà un organo sensorio ed il cervello, rende impossibile le sensazioni proprie a quell'organo (n. 14).

CAPO II.

DELLE FACOLTA' INTELLETTUALI DELL' UOMO.

25. Facoltà intellettuali diconsi quelle che han per oggetto il vero, e per mezzo di cui l'uomo acquista le cognizioni. Esse posson tutte riassumersi in queste due: intelletto e ragione; che son come due funzioni o modi dell' umana *intelligenza,* la quale, al dir di Cicerone, *est, per quam* (homo) *perspicit ea quae sunt.* (De invent.)

26. L' *intelletto* umano può considerarsi come atto o come potenza. Ma per ben ciò comprendere, giova ricordare un fatto notissimo e solenne: esistere cioè nell'uomo quello che, con vocabolo figurato, suolsi chiamar *lume della ragione.* Questo lume è nell' uomo insin dal primo istante di sua esistenza: giacchè per esso appunto egli è intelligente e ragionevole. Esso adunque da Dio medesimo gli è comunicato, nell' atto stesso che

lo crea; è anzi qualche cosa di divino, e, come a dire, una partecipazione di Dio medesimo: *divinae aurae particula*, secondo la espressione di Orazio. *Ipsum lumen naturale rationis*, dice S. Tommaso, *participatio quaedam est divini luminis*. E ancora: *Unde ab ipso* (Deo) *anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud: « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine »*. Nè men rimarchevoli sono le parole di Galileo, ove dice, che « L'intelletto umano è una scintilla del divino ». Di che s' intende ragione di quel che sta scritto nel Genesi e in altri luoghi della sacra scrittura, e di cui fanno anche cenno i filosofi stessi gentili: della *somiglianza*, dir voglio, che ha l' uomo con Dio. — Ma, fuor di metafora e di figura, questo lume, questa luce divina, qual altra cosa può ella esser mai, fuorchè una qualche verità o idea? — giacchè sono appunto le idee, le cognizioni, la scienza insomma, che illuminano la mente umana e la fanno veggente; a quel modo che la luce materiale del sole illumina e dà la facoltà visiva agli occhi del corpo: e non si chiaman essi *secoli dei lumi*, quelli di un grande sviluppo intellettuale? Ma questa idea che crea nell'uomo l' intelligenza e per cui egli diventa un ente ragionevole, non può certamente esser qualunque, ma la debb' essere di necessità un'idea mercè cui egli possa acquistar tutte le altre, e che gli serva come di mezzo o istrumento per conoscere checchessia a lui si presenti; o, in altri termini, un' idea madre ed universalissima, la quale in sè virtualmente tutte le idee comprenda: or questa è appunto l' idea universale di esistenza, ossia l' essere ideale indeterminato. Tutte le cose infatti in ciò, ma in ciò unicamente, convengono, in quanto sono: l' *essere* cioè è la qualità universalissima e comune alle cose tutte, e per cui tutte sono conoscibili; *illud quod primo cadit in apprehensione est ens cuius intellectus includitur in omnibus, quae-*

cumque quis apprehendit (S. Th.). L' essere adunque è il mezzo universale del conoscere, il lume della ragione. — Ciò posto, l' intelletto, come *atto*, è « l' intuizione primitiva, naturale ed immanente dell' essere indeterminato »; la quale intuizione mai non cessa nell' anima intellettiva, e la rende tale; *ob intellectum homo est id quod est* (S. Th.). Che se lo si considera, in quanto l' anima intuisce l' essere, non nella sua purezza, ma bensì come fornito di più o meno determinazioni (le quali altro non sono che altrettante idee), allora l' intelletto può definirsi « la potenza d' intuire i principii razionali; non che le verità o idee più o meno determinate delle cose ».

27. La *ragione* poi è « la potenza di applicare l' essere; o di far uso delle verità e idee dall' intelletto intuite, onde scoprire altre verità, acquistare altre idee e cognizioni »; cui l' intelletto alla sua volta intuisce e contempla. In breve: l' intelletto è, per dirla col Kant, « l' intuizione del generale »; la ragione, « l' applicazione del generale al particolare ». Così coll' intelletto io veggo, che « ogni effetto ha la sua causa »; applicando poscia (il che è proprio della ragione) questa verità o principio generale, trovo che un orologio, p. es., od altra macchina qualunque ha dovuto esser costrutta da qualche artefice; che il mondo dimanda una causa creatrice; e via discorrendo. Così ancora io ho, ossia intuisco l' idea d' uomo (e fin qui il mio spirito non è che puro *intelletto*); ma pognamo ch' io applichi quest' idea ad un cavallo, ben m' avveggo che non gli conviene; quindi conchiudo che un cavallo è altra cosa dall' uomo, che non può avere la stessa destinazione e simili; e così adoperando, il mio spirito dicesi *ragione*. Di che si vede, che solo per astrazione queste due facoltà distinguonsi l' una dall' altra; ma che in realtà sono la cosa medesima. « La stessa è nell' uomo, dice S. Agostino, la ragione e l' intelletto: sebbene *intendere* sia

semplicemente apprendere la verità intelligibile; *ragionare* poi, procedere da un inteso ad un altro ». Ma l'applicazione dell'essere o delle idee, potendosi effettuare in varie guise, ne segue che la ragione ha diverse funzioni: le quali possono considerarsi come tante potenze subalterne, e come a dire tanti modi, o forme diverse della medesima facoltà. Le principali funzioni della ragione sono: la *percezione intellettiva*; l'*attenzione*; l'*analisi*; la *sintesi*; l'*astrazione*; il *giudizio*; il *ragionamento.*

Mercè queste operazioni diverse, o sia con questo molteplice esercizio della ragione, noi acquistiamo le idee delle cose, costruendo in tal modo l'edifizio delle nostre conoscenze. Ma le idee una volta acquistate, più o men durevolmente in noi si conservano, e alla nostra mente di quando in quando si rappresentano; e ciò dicesi *memoria.* Queste idee inoltre noi possiamo in varie maniere insiem combinare, ed anche a foggia di esse altre comporne a nostro talento; e questa chiamasi *imaginazione intellettiva.* Di queste due altre facoltà pertanto noi dovremo anche fare alcun cenno.

28. Prima però d'intraprendere l'esame delle varie facoltà o potenze dello spirito umano, occorre di fare un'osservazione di qualche importanza; ed è, che i medesimi vocaboli sogliionsi per lo più adoperare a significar due cose distinte: la *potenza* cioè, e l'*atto* o esercizio di essa; e talvolta ancora la produzione e come a dire l'effetto di quest'atto medesimo. Così la parola *astrazione* ora esprime la potenza di astrarre, or l'atto medesimo dell'astrarre, or ciò che astraendo si fa e si produce. E lo stesso dicasi generalmente di tutte le altre.

Nè questa comunanza di vocabolo è per avventura dovuta al caso, ma dimostra anzi squisito senso nei formatori delle lingue, e com'ei s'avessero un giusto concetto delle *potenze.* Che cosa infatti è una potenza, fuorchè un *atto primo*, il quale atto poi, date le condi-

zioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni? Ora quest' atto primo, costante ed immanente dicesi *potenza* rispetto agli atti secondi e passeggeri, i quali chiamansi *atti* senza più; o in altre parole, esso contiene in potenza tutti gli altri atti che sono posti in appresso. « Insomma, dice il Rosmini, ogni potenza dee essere una certa attività quasi direi infrenata, la quale, tolto via il freno, come arco incordato scocca e ferisce » (*N. Saggio*).

Art. 1. — *Della percezione intellettiva.*

29. Se l' uom non fosse dotato che del puro senso fisico e materiale, non sarebbe al certo grandissima, o almen solo di grado, la sua differenza dal bruto (n. 7): sarebbe tutto al più un animale più perfetto degli altri. Ma egli ha inoltre la facoltà di conoscere, nobilissima facoltà, onde infinitamente primeggia ed elevasi sopra la natura animale.

Siccome però l' uomo venendo al mondo, ci viene sprovvisto d' ogni maniera di cognizione, almeno determinata, delle cose, è ovvio, ed importante al tempo stesso, e curioso il cercare, onde e come dia egli cominciamento al suo conoscere, quali cioè siano le prime notizie che acquista; e per quali gradi, vale a dire con quali operazioni, vada quindi successivamente completando e perfezionando la sua conoscenza.

30. Ad oggetto di rispondere a tal dimanda, consultiam la esperienza. Quando s' eccita nell' uomo una qualche sensazione, allora, in virtù della perfetta unità del principio sensitivo insieme ed intellettivo, si mette anche subitamente in moto la sua intelligenza: e questo movimento consiste nell' usar ch' ella fa, ossia applicare l' idea dell' essere, che è l' essenziale sua forma, l' oggetto suo naturale. Or la ragione, in quanto applica

l' idea dell' essere ossia di esistenza in universale al sentimento, esercita quella funzione che dicesi *percezione* (che non vuolsi confondere colla percezione sensitiva); la quale perciò può essere definita « l' affermazione o il giudizio della esistenza reale ossia sussistenza di ciò che sentiamo ».

31. Dal che si vede, che la percezione intellettiva non va più in là della sensitiva. Ma perciocchè, nello stato presente delle cose, oltre ai corpi esterni noi sentiamo ancora noi stessi, abbiamo cioè di noi un sentimento continuo e perenne (n. 11.), il quale ad ora ad ora dagli agenti esterni viene modificato (n. 14), ne segue che l' *io* il quale si sente, può eziandio percepire intellettivamente se stesso, applicando a sè l' idea universale di esistenza. Duplice adunque è la percezione intellettiva: esterna ed interna. La percezione *esterna* è « l' affermazione della sussistenza di ciò che opera sui nostri sensi esteriori ». L' *interna* è « l' affermazione della esistenza di noi medesimi »; cioè dell' *io* e delle sue modificazioni. Sì l' una poi che l' altra produce in noi la persuasione della vera e reale esistenza, ossia sussistenza della cosa; laddove l' *intuizione* (n. 26) non ci dà che la mera possibilità di essa. Ma si osservi che, — tranne la differenza che è tra esister realmente ed esser soltanto possibile —, in tutto il resto, la cosa percepita o solo intuita dall' intelletto, convengono perfettamente. *In re vera et actuali*, dice il Kant, *non plus positum est quam in re mere possibili; si quidem omnes determinationes et universa praedicata rei actualis etiam in sola illius possibilitate possunt inveniri.* Così quando io mi rappresento semplicemente il sole, ne contemplo cioè l' idea od essenza, non dico nulla intorno all' esistenza sua: e questa è semplice intuizione (funzione dell' intelletto). Ma allorchè, pensando al sole di cui sento l' azione fatta in me, dico ed affermo tacitamente

in me stesso, che il sole da me pensato e di cui ho l' idea o l'essenza presente allo spirito, esiste veramente, — ne ho allora la percezione (funzione della ragione).

32. La percezione interna segue la esterna. In fatti ciò che primamente attira a sè l' attenzione del nostro spirito, sono le cose esteriori; e solo di poi, e come dalla sensazione stessa stimolato, l' *io* rivolgesi a sè e alla modificazione che prova dall' esterno agente, e percepisce se stesso, pronunciando un interno e spontaneo giudizio, che si potrebbe così formolare ed esprimere : « io esisto ».

33. La percezione è la prima funzione razionale e che precede ogni altra: limitandosi essa ad affermar l' esistenza della cosa sentita. Ora il meno che di una cosa io possa conoscere, si è che esiste; tolto infatti il pensiero del suo essere, io non penso più a nulla. Posso io nulla saper di checchessia, se non so prima, ossia se non penso, almeno implicitamente, che esiste? Posso io dir di una cosa, p. e., che è bella, che è buona, che ha queste o quelle altre doti e qualità, se non affermo anzitutto che quella cosa ha l' esistenza? La percezione intellettiva adunque è l' operazione primitiva e fondamentale dell' umana ragione, e condizione di tutte le altre: per essa vale a dire noi ci procacciam le prime notizie che aver possiamo intorno alle cose. E tali sono, non quelle soltanto che a noi si presentano ne' primordii di nostra esistenza; ma sì ancora le cognizioni prime che, in qualsiasi tempo, noi acquistiamo di un oggetto qualunque.

34. Le idee o cognizioni che ci dà la percezione intellettiva (non altrimenti che quelle che si hanno per intuizione immediata) chiamansi *dirette*, perchè dovute al volgersi immediatamente e direttamente che fa lo spirito umano alle cose sentite; in opposizione alle cognizioni *riflesse* ch' egli acquista col rivolgersi e riflettere,

come vedremo, alle cognizioni medesime direttamente acquistate.

Le cognizioni che ci somministra la percezione intellettuale diconsi anche *positive:* per esse noi conosciamo l'essenza medesima della cosa. Ondechè idea positiva non si ha se non di ciò che opera realmente sul nostro senso, ed è immediatamente da noi sentito.

35. Ma, e non possiamo noi eziandio conoscer l'esistenza di cose che non caddero mai sotto i nostri sensi? Sì certamente. Così al vedere un bell'edifizio, io giudico ch'esiste o ha esistito chi l'ebbe nella sua mente ideato, e chi, secondo quell'idea o disegno l'ebbe eseguito. Medesimamente, dalla contemplazione delle meraviglie dell'universo conchiudo all'esistenza di un Essere eterno e sapientissimo.

Le idee o cognizioni così da noi acquistate dell'esistenza di esseri, non per via di un reale sentimento che in noi producano, ma sì per una relazione, naturale od arbitraria, ch'essi hanno con cose da noi immediatamente percepite, chiamansi *negative*. Queste ci fan solo conoscere l'esistenza della cosa, ma non la sua essenza; o se vuoi, la sola sua essenza così detta nominale. La potenza delle idee negative si può chiamare *integratrice,* giacchè per essa le nostre percezioni ricevono appunto in certo modo integrità e compimento. Ed in vero, — non potendo un effetto, p. e., stare senza una causa da cui sia prodotto, nè un accidente senza una sostanza alla quale aderisca —, segue che, al percepire un effetto od accidente qualunque, noi in virtù di quella potenza di integrazione, suppliam tosto naturalmente, ossia pensiamo una causa od una sostanza, alla quale i medesimi si riferiscono; e così quelle nostre percezioni, da imperfette che erano e, come a dir, dimezzate e monche, si fanno *integre* e compiute.

36. Egli è evidente che le cognizioni, quali ce le dà

a percezione immediata, debbon essere assai imperfette e confuse; giacchè l'oggetto che ognuna di esse ci fa conoscere, ne vien bensì rappresentato con tutta verità e quale al nostro senso apparisce, ma indistinto e confuso, cioè con tutte le sue qualità insieme affastellate e quasi dissi alla rinfusa. Or cognizioni di tal fatta son ben lontane da poter soddisfare il bisogno che ha lo spirito umano di conoscer le cose. Che fa egli pertanto? Percepito un oggetto, vi si applica e fissa più o men lungamente, a fin di meglio esaminarlo e prenderne in tal modo più chiara e distinta conoscenza. Quest' atto chiamasi attenzione.

ART. 2. — *Dell' attenzione.*

37. L' *attenzione intellettuale* è « un' applicazione o direzione volontaria dello spirito umano verso un oggetto ». E dicesi *intellettuale,* per distinguerla dall' attenzione sensitiva o istintiva che dir si voglia; che altro non è che un' attuazione o continuazione della sensazione stessa. Di che la distinzione tra *vedere,* p. e., e *guardare;* tra *udire* ed *ascoltare* ecc.

L' attenzione però prende varii nomi, secondo la varietà degli oggetti a cui è rivolta, o i diversi gradi di sua attività ed energia. Quindi, al variar di questi elementi, chiamasi *considerazione, osservazione, meditazione, contemplazione* ecc. Che se la si applica a ciò che avviene dentro di noi, cioè ai fatti interni, allora le si dà più propriamente il nome di *riflessione;* cui possiam definire « il rivolgersi dello spirito umano sopra se stesso »: vale a dire alle operazioni che fa, ovvero alle cognizioni ed idee, frutto od oggetto delle operazioni medesime.

38. Due specie adunque vogliosi distinguere di riflessione. Con la prima, ossia riflessione sulle operazioni

del nostro spirito, noi ne prendiam conoscenza. Altro infatti è, p. es., il sentire, il conoscere, il volere, ed altro è il sapere che noi sentiamo, conosciamo, vogliamo; o, come dice il Cousin, « altro è il sapere, altro il saper di sapere »: « altro è l' atto, dice S. Tommaso, con cui l' intelletto intende la pietra; ed altro è l' atto con cui intende d' intendere la pietra » (*Summ*). E in generale, altro è un' operazione dello spirito nostro, ed altro la cognizione di essa; e si può benissimo operare senza saperlo. Il che appunto succede ogni qualvolta non facciamo attenzione, ossia non riflettiamo a quel che in noi o da noi si fa.

La cognizione così ottenuta degli atti o modificazioni del nostro spirito, chiamasi *coscienza* (n. 2). Ondechè coscienza o consapevolezza non si ha che di noi e dello stato attuale dell'animo nostro. Quindi mal si direbbe d' essere consci, p. es., dell' aritmetica, della fisica ecc.; ma si dirà piuttosto di conoscere o di sapere l' aritmetica e la fisica. Fatta poi riflessione su di noi stessi, si potrà aggiungere d' essere noi conscii di possedere queste scienze.

39. Coll' altra specie di riflessione (che è la riflessione propriamente detta), colla riflessione cioè sulle idee che già possiede la nostra mente, noi ne scopriamo le relazioni, le dipendenze, i nessi, e così ci procacciamo nuove idee, le idee cioè delle relazioni fra le cose; le quali perciò diconsi idee *riflesse* (n. 34). Ma conciossiachè varii sono i gradi dell' umana riflessione, potendo la mente nostra riflettere non solo sulle idee direttamente acquistate, ma eziandio sulle medesime idee riflesse, far cioè riflessioni di riflessioni, di leggieri ognun vede, qual sorgente inesausta d' idee sia la riflessione, quando venga bene e giudiziosamente adoperata; e come a buon diritto possa questa chiamarsi madre e produttrice della filosofia; la quale è scienza eminente-

mente di riflessione. Una tal verità puoi vedere illustrata con un bellissimo esempio da Arnauld nel suo libro *Delle vere e delle false idee*, cap. 6.

La importanza poi della riflessione vie meglio apparirà, ove si consideri che le operazioni mentali di che ci resta a parlare, vale a dire l'analisi, la sintesi ecc., altro finalmente non sono, fuorchè altrettanti modi o funzioni della riflessione medesima.

Art. 3. — *Dell' analisi e della sintesi.*

40. Le parole *analisi* e *sintesi* sono tratte dal greco. Quella significa *risolvere, scomporre:* questa per lo contrario, *raccogliere, mettere insieme.*

L' *analisi* adunque, presa generalmente, è « la risoluzione di un tutto nelle sue parti »; e la *sintesi*, « la composizione di un tutto mediante le parti che entrano a formarlo ». Così il chimico fa l'analisi dell' acqua, p. es., col separare, con un mezzo qualunque, l' uno dall' altro i due elementi (ossigeno ed idrogeno) che la compongono. Ne fa la sintesi, ossia compone l' acqua, collocando in prossimità l'una dell' altra, proporzionate dosi di gaz ossigeno e di gaz idrogeno, e quindi col fuoco, o colla scintilla elettrica, o in altro modo combinandole chimicamente insieme. — Quando però si parla di analisi o di sintesi chimica, non vuolsi già propriamente intendere l'operazione materiale ed esterna che si fa sopra una data sostanza, ma si piuttosto l' operazione interna e mentale che quella prima accompagna e dirige, e di cui questa non è che una semplice manifestazione —. Così ancora il gramatico fa l' analisi di un discorso o di una frase, sceverando l' una dall' altra, e separatamente considerandone le rispettive parti od elementi. Così finalmente il filosofo fa l' analisi di un oggetto, presente al suo spirito, trasportando successivamente la sua attenzione sulle

diverse e singole sue parti, e fissandola più o men lungamente su ciascheduna di esse, onde aver più chiara e distinta notizia dell' oggetto medesimo.

41. L' *analisi filosofica* adunque, di cui propriamente noi ci occupiamo, è « la scomposizione che fa lo spirito umano, con una serie di atti riflessivi, d' un' idea più o meno complessa nelle idee semplici ed elementari onde risulta ». Così far l' analisi della *memoria*, gli è un distinguere i diversi elementi che entrano a formare il concetto di questa facoltà. Lo stesso dicasi dell' analisi della *sensazione*, della *libertà*, della *virtù*, dell' *uomo* ecc. La *sintesi* in senso filosofico poi è « quella funzione dello spirito umano, per la quale, con un solo atto di attenzione abbraccia e comprende più idee riducendole ad unità, e come a dire in un' idea sola, mercè i nessi e le relazioni ch' esse hanno fra loro. »

Laonde coll' analisi la mente umana semplifica viemmaggiormente le sue idee, e giugne perfino alle semplicissime ed *elementari;* colla sintesi per lo contrario si forma le idee *complesse.*

42. Due specie però di sintesi s' hanno a distinguere: una sintesi cioè *primitiva*, che è la stessa percezione intellettuale, con cui acquistiamo le prime notizie delle cose; — e questa precede l' analisi; ed una sintesi *riflessa*, colla quale riunendo insieme le parti che l' analisi avea separate, si ricostruisce in certo modo l' oggetto dalla medesima scomposto. Ondechè può affermarsi, che il procedimento da noi tenuto nell' acquisto delle cognizioni, per poco riducesi ad un semplice alternarsi di queste due funzioni, l' una dall' altra inseparabili. Di fatto, lo spirito umano, nel primo suo sviluppo, esordisce dalla sintesi; passa quindi all' analisi, per finir di bel nuovo nella sintesi; con questa differenza però, che la sintesi primitiva ci dà le nozioni delle cose oscure e confuse; là dove la sintesi riflessa, — siccome quella che

dall'analisi è preceduta —, ce le somministra più o men chiare e distinte, secondo che più o meno accurata fu l'analisi stessa, alla quale tien dietro.

Dal che si vede che, a voler render ragione del processo intellettuale nell'acquisto delle umane conoscenze, è al tutto necessario ammettere una sintesi spontanea e naturale, non preceduta da analisi, e che renda possibile l'analisi stessa: la quale sintesi spiegata, l'acquisto delle cognizioni non può più presentare difficoltà di sorta.

Art. 4. — *Dell' astrazione, del genere e della specie.*

43. Astrarre val quanto *dividere*, *separare*, *mettere in disparte*; gli è un considerare una parte, un elemento di una cosa in separato dagli altri, come se questi nè pur fossero. L'*astrazione* adunque è « un' operazione con cui lo spirito umano fissa specialmente l'attenzion sua sopra una parte di un'idea, prescindendo da tutte le altre ». Così, percepito, a mo' di es., un prato verdeggiante, io posso restringere e limitare l'attenzione dell'animo mio al suo colore, senza nè punto nè poco badare a tutto il resto che è pur compreso nell'idea ch'io m'ho di quel prato; e in tal modo io mi formo l'idea del *color verde*. Non altrimenti s'hanno le idee di *sapore*, di *odore*, di *figura*, di *umanità*, di *virtù* ecc. Le quali diconsi idee *astratte:* siccome « quelle che rappresentano una parte soltanto dell'oggetto, fatta astrazione da tutte le altre »; laddove soglionsi chiamar *concrete* (e meglio per avventura direbbonsi *piene* od *intiere*) « quelle idee, che ci esibiscon l'oggetto nella sua integrità e pienezza ». Tali appunto sono le idee complesse che ci son date dalla percezione intellettiva, o che ci formiamo col mezzo della sintesi riflessa (n. 40-1).

44. Quanto rilevi, anzi sia necessaria l'astrazione, a fin di comporci esatte e precise idee delle cose, è evi-

dente a chiunque consideri la ristrettezza e limitazione di nostra mente: la quale, incapace di tutto comprendere, a prima giunta e senza confusione, un oggetto alquanto complicato, dee necessariamente limitarsi ad osservarlo in qualche sua parte, e, quasi dissi, sotto un particolar punto di vista, non badando agli altri aspetti ch'esso presenta. Quindi, senza parlar delle scienze astratte, che dall'astrazione appunto riconoscon loro esistenza, è facile il convincersi, che niente v'ha di più ordinario e comune, anche presso il volgo medesimo, dello astrarre.

Di che appare come in fallo s'appongano coloro, che, confondendo *astratto* con *astruso*, per poco non impauriscono alla parola *astrazione*, ch'ei considerano quale un'operazione difficile, intricata e tenebrosa; quando invece ella è assai ovvia e naturale, e solo volta a recar luce e metter ordine là dove, senz'essa, tutto sarebbe oscurità e confusione.

45. La quale importanza e necessità dell'astrazione viemmeglio ancora si comprenderà se si badi, che per essa soltanto noi possediam le idee generali; e le idee generali di quanto momento siano, non è chi non vegga: avvegnachè senza di esse nissun ragionamento far si potrebbe, e, per poco, nè anche pensare.

Infatti, tutto che esiste realmente, non è che *individuo;* così esiste un dato uomo individuale, un animale, un albero, un fiore, un monte, ecc. Per la qual cosa la percezione intellettiva più che idee d'individui non ci potrà mai somministrare; ma non mai, per esempio, l'idea generale dell'uomo; l'idea dell'animale, dell'albero, del fiore, del monte . . . in genere. E non son esse tuttavolta queste idee ch'entrano di continuo nei nostri ragionari?

46. Or bene, in qual maniera ce le formiamo noi le idee generali?

Ecco a un di presso come ciò avvenga: — Percepiti intellettivamente più individui, e messi insieme a confronto, noi distinguiamo in essi le qualità che ognuno ha sue proprie e individuali, da quelle che tutti hanno in comune (in qual senso possa dirsi, che più individui s'abbiano qualità comuni, vedremo di poi); prescindendo quindi o sia facendo astrazione dalle prime, non badiamo che alle altre; e perciò, considerando quegli individui sotto questo solo punto di vista, in quanto cioè hanno qualità comuni o somiglianti, ci formiamo una collezione o classe indefinita di esseri, alla quale imponghiamo un nome. Tale si è, a cagion di esempio, la classe degli uomini, quella degli uccelli, dei pesci, e simili. L'idea che ha per oggetto o sia rappresenta una siffatta classe, o, se vuoi, un individuo, in quanto è vestito di qualità che gli son comuni con altri individui, dicesi *generale:* di tal sorta è, p. es., l'*idea* d'*uomo.*

47. Ma, formate in tal modo più classi, noi possiam medesimamente, paragonandole insieme, separare le qualità che ognuna di esse ha sue particolari da quelle che hà comuni o simili colle altre; e a queste limitando la nostra attenzione, comporci una classe più estesa, la quale sotto di sè quelle abbracci e comprenda. Quindi più generale eziandio sarà l'idea rappresentativa di questa classe. Tal è, p. es., l'idea d'*animale* rispetto a quella d'uomo; d'*albero* relativamente all'idea di castagno, ecc.

E così proseguendo, è facile il vedere, come giunger si possa ad una classe vastissima e la più ampia di tutte, e che tutte quante le classi di cose contenga sotto di sè; e perciò stesso ad un'idea di tutte generalissima, la quale in sè implicitamente racchiuda tutte quante le idee. Di tal fatta è l'*idea di ente* o di esistenza in universale.

48. Ora, date più classi, quella che è immediatamente contenuta in un'altra, chiamasi *specie* rispetto a questa; la quale, relativamente alla prima, dicesi *genere.* Il per-

chè una classe medesima può esser genere e specie ad un tempo. Così il triangolo è una specie di poligono; e il poligono, che è genere rispettivamente al triangolo, è esso stesso una specie della figura piana. E così medesimamamente il triangolo è genere in riguardo alle varie specie di triangoli che contiene sotto di sè.

49. Benchè, a dir vero, più propriamente chiamasi specie quella classe, che non contiene che individui o enti singolari, riservandosi il nome di genere a quella che comprende altre classi. Sotto questo punto di vista, i generi compongono una serie, in cui gli uni sono agli altri sottordinati. Chiamasi *supremo* quel genere che non è contenuto in altro, laddove tutti gli altri comprende; genere *infimo*, quello che contiene immediatamente e prossimamente la specie: il perchè dicesi anche *prossimo*. Tutti i generi che sono tra l' infimo ed il supremo, diconsi *intermediarii*.

L' idea rappresentativa della specie chiamasi *specifica*; quella che rappresenta il genere, *generica*. Quindi ogni idea generica è anche generale; ma non si può dire l' inverso. Avvegnachè anche l' idea specifica è generale: insegnando la ideologia, che la generalità, o, come anche dicono, la universalità, è carattere essenziale dell'idea. In questa breve teoria delle idee generali, noi ci siamo attenuti al modo di esprimersi più ordinario e comune; ma se vogliam parlare un linguaggio al tutto rigoroso e preciso, converrà modificarla alcun poco nella maniera seguente. Prendiamo un oggetto qualunque in natura, Platone p. e.: quest' oggetto, in quanto ha un' esistenza reale, in quanto cioè sussiste, è un individuo. Ma se la mente, — senza omettere nè anco la menoma delle sue parti, ma solo prescindendo dalla reale esistenza di esso, lo considera nella mera sua possibilità —, si forma un concetto o idea di quest' oggetto, che chiamasi *specie piena:* così detta perchè lo rappresenta nella sua pie-

nezza. Or questa non ha più nulla d'individuale; essa per lo contrario è naturalmente rappresentativa d'infiniti oggetti simili a quel primo, non certo esistenti, ma possibili. A formare questo concetto (*specie piena*) non concorre per anco l'astrazione. Che se pure con questo nome vorrà chiamarsi l'operazione (che è un primo atto di riflessione), con cui, — solo non badando alla realtà di un oggetto, si ritiene però tutto il resto che nella possibilità si contiene —, potrem chiamarla astrazione *immediata* o *naturale,* od anche meglio *universalizzazione.* Se non che l'uomo, con un secondo atto di riflessione, tornando su questa specie piena, vi esercita sopra l'astrazione propriamente detta; colla quale, o son lasciati da parte gli *accidenti* dell'oggetto e ritenuta la sostanza, — il perchè l'oggetto conserva ancora il suo nome —; ovvero è lasciata da banda la sostanza e son conservati gli accidenti. Nel primo caso si ha quel concetto che si chiama *specie astratta sostanziale;* nel secondo si hanno le *specie astratte accidentali.* Così il concetto di Platone, considerato come un tipo, fatta solo astrazione dalla sua esistenza reale (ma tutto abbracciando ciò che nel pensiero di Platone è contenuto) è la *specie piena,* ossia l'esemplare di tutto quello che fu pure una volta realizzato in Platone. Or se in questo concetto separo gli accidenti dalla sostanza, e concentro il mio pensiero in ciò solo che costituisce la natura umana; in tal caso mi rimane davanti alla mente un concetto (*specie astratta sostanziale*) che mi fa unicamente conoscere la natura dell'*uomo* in generale, qual viene espressa nella definizione: « l'uomo è un soggetto animale, intellettivo e volitivo ». Che se, messa in disparte la sostanza, bado solo a questi o a quegli altri accidenti di quella specie piena (concetto di Platone); alle fattezze del volto, p. e., al colorito, al tuono della voce ecc., mi formo così altrettante *specie astratte acci-*

dentali. Ma, continuando l'opera dell'astrazione, può lo spirito umano prendere una specie astratta sostanziale, e limitar la sua attenzione ad una parte di essa, tralasciando le altre; ed arriva in tal modo a quei concetti che si chiamano *generi sostanziali;* così un *soggetto animale* è un genere (sostanziale) in confronto della specie dell'uomo, che è un soggetto non solo animale, ma anche razionale. Medesimamente, s'egli prende una specie astratta accidentale e restringe l'attenzione a qualche suo elemento, non badando agli altri, si forma uno di quei concetti che si dicono *generi accidentali:* il *colore,* p. e., è un genere (accidentale) rispetto al color rosso. E così proseguendo, passa ad altre classi più estese, nel modo dichiarato poc'anzi.

50. In ogni idea però vuolsi considerare la comprensione e la estensione. Per *comprensione* di un'idea s'intende il numero dei concetti o note essenziali che in quell'idea sono inchiuse; e per *estensione,* il numero degli oggetti a cui essa può estendersi ed applicarsi, e cui può conseguentemente farci conoscere. Così le idee o i concetti di animalità, d'intelligenza e di volontà *comprendono* e costituiscono l'idea d'uomo; la quale s'*estende* a tutti quanti gl'individui umani, esistenti o possibili. Di che la differenza che ognuno scorge tra il dire *tutto l'uomo,* od *ogni uomo.*

Il perchè suol dirsi, che la comprensione e l'estensione dell'idea son sempre fra loro in ragione inversa o reciproca: com'è a un di presso il valor d'una frazione rispetto al suo denominatore; sì che quanto è maggiore la comprensione d'un'idea, tanto ne è minore la estensione; e viceversa. Così l'idea di triangolo ha minor comprensione che quella di triangolo rettangolo, perchè contiene un numero minore di note essenziali; ma ad un tempo estensione maggiore, perchè riferibile ad un maggior numero di oggetti. Così medesimamente, se all'idea

di triangolo rettangolo si aggiunga una nuova idea o nota, *isoscele*, p. es., la comprensione ne sarà accresciuta; ma al tempo stesso ristrettane la estensione. Quindi ancora l' idea di minima comprensione avrà la massima estensione possibile; siccome appunto è l' idea dell' *essere*, la quale è la più semplice ed elementare, e insieme la universalissima di tutte.

51. La natura delle idee generali diede già origine ad una famosa questione, e, diciam pure, aspra guerra tra i filosofi. De' quali alcuni volevano che nelle cose, oltre del proprio, esistesse realmente un che di generale e di comune; che, vale a dire, i generi e le specie, ossia gli oggetti delle idee generali, o (com' essi li chiamavano) gli *universali*, siano tante realtà, aventi cioè una reale e fisica esistenza fuori della nostra mente; il perchè tali filosofi erano detti *Realisti*. Altri, per lo contrario, andando nell' estremo opposto, pretendevano che, non che esistano realmente gli oggetti delle idee generali, queste anzi altro non siano fuorchè nude voci e meri nomi, a cui non corrispondono nè cose, nè idee; e questi perciò chiamavansi *Nominalisti*.

52. Ma da quanto abbiam detto, chiaro apparisce, come sia erronea l' una e l' altra di queste due dottrine. E per fermo, tutto che esiste realmente, come già poc' anzi venne osservato (n. 45), non è che individuo; e così pure le qualità di ciascun individuo sono a lui proprie ed individuali anch' esse: qualità comuni propriamente dette non ve n' ha. Quando poi diciamo qualità *comuni* o *simili* (n. 46), intendiam dire qualità, le quali, benchè si percepiscano in diversi oggetti separatamente (aventi perciò come tali un' esistenza lor propria), ciò nulla meno eccitano in noi l' idea medesima; ossia sono da noi conosciute mediante una sola ed istessa forma mentale, o idea. « L' *albero*, dice Eulero, corrispondente all' idea generale ch' io m' ho dell' albero, non esiste in nessun

luogo; ei non è però, poichè in tal caso non vi sarebber compresi i meli; per la stessa ragione non è ciriegio, nè susino, nè quercia, ecc.; in una parola non esiste che nel mio spirito, non è che un' idea: idea però che si realizza in un' infinità di oggetti ». (*Lettere ad una principessa d' Alemagna*).

Ma così essendo, egli è manifesto che le idee generali son qualche cosa di più che semplici nomi e vocaboli, siccome insegna il nominalismo. Perocchè, se a Dio piace, parole che non abbiano al tutto verun significato, son nudi suoni ed inutili, non possono servire di alcun mezzo o strumento al discorso: questa proposizione sembra chiara come il sole. Ora le parole generali, i nomi comuni, non significano individui determinati; dunque, o non debbono significar nulla, o significar delle idee generali. E queste son pur qualche cosa; sono entità nobilissime, cioè oggetti mentali ossia enti di ragione: tolti i quali, avrai tolto ciò che nella mente umana è di più nobile ed eccellente.

53. Ma benchè le idee generali, e tutte medesimamente le idee astratte, vogliano esser distinte dai vocaboli che le esprimono, egli è vero però che, senza il loro aiuto, e generalmente senza l' uso di segni, sarebbe impossibile alla mente umana il concepir tali idee e formarsi gli astratti. Imperciocchè le idee astratte non avendo oggetto, che per sè e separatamente sussista fuori della mente, divien necessario un segno, un vocabolo, p. es., che ne tenga le veci, e che isolando, per dir così, e sceverando quella qualità, che vuolsi dalle altre e dall' oggetto medesimo astrarre, vi fissi sopra esclusivamente l' attenzione dell' animo, onde averne l' idea, che perciò dicesi astratta.

Ed in vero, essendo l' azione del nostro spirito dall' oggetto suo determinata, egli non può, fino a tanto che l' oggetto del medesimo non sono che cose corporee ed

individue, metter fuori altra attività che quella che in queste termina e si compie; egli dunque non può pensare che cose *corporee, individue,* nè aver le percezioni e le idee che di queste sole, della sussistenza delle quali ha ben anco le sensazioni. Tali idee pertanto essendo sempre colle sensazioni od immagini congiunte, nè potendosi disgiunger da quelle o da queste, segue che lo spirito con tali idee andar non possa troppo più oltre di quello a che le sensazioni sole e gl' istinti da sè il condurrebbero.

54. Dal che appar manifesta la necessità di un linguaggio, e specialmente dell' articolato, non già perchè l' uomo con ciò acquisti l' intendere (chè, a dir vero, il linguaggio non ci potrebbe giovare a nulla, se non avessimo già in noi le idee dal linguaggio significate, o non avessimo la facoltà di formarcele all' occasione dei suoni che udiamo), ma sì bene perchè siamo in grado di sviluppare il nostro intendimento e perfezionarlo; al che giovano massimamente le idee astratte, le quali, come abbiam testè osservato, costituiscono la parte più nobile ed eccellente di tutto l' umano sapere. (n. 52.)

55. Le quali cose premesse, non sarà difficile la spiegazione di alcuni fatti: — Perchè, p. es., i sordo-muti di nascita, ove non abbian ricevuto istruzione di sorta, si rimangano pressochè stranieri al mondo intellettuale e morale. — Perchè quegli uomini che trovaronsi per avventura smarriti nelle selve insin dalla loro infanzia, privati del consorzio degli altri uomini e dell' aiuto della favella, e dalle sole sensazioni naturali stimolati, anche fatti adulti non abbian dato alcun buon indizio di sè, ma bensì mostrassero evidentemente non essersi potuti sollevare un po' su dalle sensibili cose e partire dalla vita animalesca; e, guidati da' movimenti dell' istinto (eziandiochè vogliam dire accompagnato fosse da ragione, ma da ragione pedissequa dell' instinto e che non

progrediva una linea innanzi a lui, anzi piuttosto il seguiva) non venissero mai alla condizione del vivere veramente umano, che i nati e cresciuti nella società sogliono usare. Del che si ha un esempio nella giovinetta Leblanc, di cui parla Racine, figlio, nel suo poema *La Religione;* e nel selvaggio dell' Aveyron, che vivea sul cominciamento di questo secolo.

56. E ciò anche può servire a risolvere la celebre questione dell' origine del linguaggio. Intorno del che giova osservare primieramente (e in ciò tutti convengono) che supposta una lingua, una volta inventata o ricevuta per tradizione, han potuto senza dubbio gli uomini introdurvi nuove espressioni, farvi moltissime combinazioni di parole, e così crearne a poco a poco delle altre. In secondo luogo, che la questione trattata in filosofia rispetto all' origine del linguaggio, non è altrimenti di determinare, se in effetto gli uomini abbiano inventato una prima lingua, o veramente l' abbiano ricevuta da Dio stesso (avvegnachè il Genesi intorno a ciò parla abbastanza chiaro e ne toglie ogni dubbio); ma sì solamente s' egli sarebbe stato possibile agli uomini d' inventarla: non è insomma una questione di fatto, è una semplice questione di ragionamento ipotetico.

Or, senza entrare a discutere una tal questione, della quale s' occuparono molti acuti ingegni: tra' moderni, G. G. Rousseau specialmente, Condillac e Bonald, — a noi sembra, che da quanto abbiam detto, affermar si possa col signor Damiron, che « l' uomo non inventa la manifestazione del suo pensiero, meglio che non inventi il suo pensiero medesimo; ei la riceve da Dio, il quale gliela dà provvidenzialmente..... L' uomo ha dovuto esser fornito di tutto. che eragli necessario, sia nell' ordine fisico che nel morale: e perciò stesso di una lingua e di idee, ch' egli ricevette, non altrimenti che la vita, o l' aria che respirò, o la luce onde ha goduto ».

Art. 5. — *Del Giudizio.*

57. Il *giudizio* è « un atto dello spirito che afferma o nega una cosa di un' altra »; ovvero « afferma, che ad una data cosa conviene o non conviene una data qualità ». Quello di cui si afferma, dicesi *soggetto* del giudizio; e ciò che si afferma del soggetto, chiamasi suo *predicato* o *attributo.* Ondechè il giudizio si può anche definire: « quell' atto con cui lo spirito umano ad un soggetto attribuisce un predicato ». Il soggetto adunque e il predicato costituiscono la *materia* del giudizio; laddove la sua *forma* od essenza sta proprio in quell' atto, ossia in quella parola o verbo interiore, con cui si afferma che un predicato conviene o non conviene ad un soggetto.

Il giudizio espresso in parole, prende il nome di *proposizione;* la quale perciò può definirsi: « l' espressione od enunziazione del giudizio ». Quindi nella proposizione, come nel giudizio, si distinguono il soggetto e l' attributo ossia predicato; i quali chiamansi i due termini od estremi della proposizione. Quello, dicesi termine od estremo *minore;* ed estremo *maggiore* l' altro: perchè, in ogni giudizio o proposizione, il predicato è sempre un' idea più o meno generale, e sempre più estesa del soggetto. — Della proposizione però e delle varie sue specie, si parla più in disteso nella logica propriamente detta.

58. In varie maniere gli scolastici usan dividere i giudizii, delle quali noi parleremo in appresso. Noi qui ci limiteremo alla divisione più importante e veramente fondamentale dei medesimi: in giudizii cioè primitivi o diretti, e secondarii ossia riflessi.

Chiamasi giudizio *primitivo* quello con cui si fa e per cui esiste la percezione intellettiva (n. 30); col quale

cioè si afferma la sussistenza di ciò che si sente. Ai giudizii primitivi adunque noi dobbiamo le prime e positive notizie delle cose; e perciò stesso il primo sviluppamento di nostra intelligenza. La formola generale onde può esprimersi il giudizio primitivo, si è: « ciò ch' io sento esiste »; ove: *ciò ch' io sento*, ossia il sentimento, è il soggetto del giudizio, e l' *idea d' esistenza* ne è il predicato.

Quindi, *percezione intellettiva* (n. 30), *sintesi primitiva* (n. 42), e *giudizio primitivo*, sono a un di presso la cosa medesima. Tuttavia può dirsi, che lo spirito umano anzitutto, per mezzo della *sintesi*, unisce al sentimento l' universale idea d' esistenza; quindi afferma ossia pronuncia il *giudizio*, che il sentito esiste; e così *percepisce* la cosa, ne ha cioè la prima notizia. Quello però che, per via d' analisi, noi abbiam distinto in più atti successivi, in realtà si eseguisce con un atto solo dell' umana ragione.

59. Ma allorquando lo spirito umano, già in possesso d' idee comechessia acquistatesi, ne sceglie due, le mette a confronto, e, veduto come entrambi convengano insieme o no, ossia come l' una di esse sia inclusa nell' altra, oppur si escludano a vicenda, afferma questa loro convenienza o discrepanza, — il giudizio in tal caso dicesi secondario o riflesso o comparativo: *secondario* e *riflesso*, perchè fatto riflessivamente dallo spirito umano, quando già possiede delle idee, e quindi posteriore ai giudizii onde in noi derivano le idee prime delle cose; *comparativo*, perchè formato col paragone di due idee, delle quali l' una è il soggetto, l' altra il predicato del giudizio medesimo.

Così per esempio, io ho i due concetti o idee di *Dio* e di *giustizia* (io qui non cerco in qual modo me le sia procacciate); insiem le confronto e veggo che ben convengon l' una coll' altra; le unisco, quindi affermo os-

sia giudico che « Dio è giusto ». Così medesimamente allo scorgere come l'idea di *crudeltà* ripugni con quella di *Dio,* le separo e formo questo giudizio: « Iddio non è crudele ». — Non occorre di osservare, che in amendue questi giudizii il soggetto è *Iddio*, e che gli altri due termini, *giusto* e *crudele* ne sono il predicato.

60. I giudizii sogliono ancora dividersi in analitici, e sintetici. Gli *analitici* sono quelli, mediante i quali noi attribuiamo al subbietto un predicato che è essenzialmente inerente al medesimo, sì che si confonda in una cosa identica con lui; come sarebbe: « il triangolo è una figura di tre lati »; nel qual giudizio non si fa che spiegare la parola *triangolo*, affermando ciò che questo è, nè più nè meno, cioè una figura chiusa da tre lati. I giudizii *sintetici* sono quelli, ne'quali il predicato non è contenuto nel concetto del subbietto, ma è qualche cosa di più di ciò che esprime questo concetto medesimo; tal è il seguente: « quest' uomo è bianco »; giacchè v'ha anche uomini d' altri colori. — Due altre maniere finalmente si possono ancor distinguere di giudizii: ideali cioè o possibili, e reali. I giudizi *ideali* sono quelli che si presentano alla mente come possibili a pronunziarsi, senza che l' uomo dia loro nè assenso, nè dissenso. E *reali* diconsi que' giudizii, a' quali, dopo essersi presentati alla mente come possibili, l' uomo dà l' assenso. Così questo pensiero o complesso d'idee: « l'anima è immortale », posto davanti alla mente, non è più che un giudizio possibile. Ma se l' uomo si fa la questione ossia dimanda a se stesso, se debba, o no, assentire a questo giudizio, e quindi vi assente p. e., ed afferma positivamente « l' anima è immortale », il giudizio allora è reale. Di che segue, che l'*assenso,* coll' appropriarsi in certa guisa il giudizio possibile e farselo suo, lo trasforma in reale.

La differenza tra il giudizio primitivo ed il compa-

rativo sta in ciò, che a formare i giudizii comparativi son sempre necessarie due idee (del soggetto cioè e del predicato) già prima nella mente nostra esistenti; dal paragone delle quali si ricava una terza idea, della relazione cioè che passa fra le medesime. Laddove a formare i giudizii primitivi non si richiede che una sola idea, l'idea cioè d'esistenza, la quale serve di predicato in qualunque giudizio primitivo; giacchè il lor soggetto non è cosa già prima da noi conosciuta, vale a dire un'idea, ma sì bene un reale sentito, un sentimento. Or appunto questo soggetto, ossia ciò che da noi era puramente sentito, diviene a noi cognito, si trasforma, per dir così, in idea, mediante il giudizio stesso: coll'affermare cioè che il sentito è qualche cosa di esistente in sè, è un ente. E in questo modo il giudizio primitivo mette in esercizio l'umano pensiero, ossia ci dà le prime e rudimentali notizie delle cose. Quindi è che i giudizii primitivi sono sempre reali; nè la distinzion dei giudizii in reali e possibili può cadere che nei giudizii comparativi.

61. Di qui è manifesto, che a chi voglia risolvere il gran problema intorno all'origine delle idee, altro propriamente non occorra, fuorchè di assegnare la ragion sufficiente del sentimento, e dell'idea universale d'esistenza ossia dell'ente in universale, che sono i due elementi del giudizio primitivo; di spiegare, cioè, onde il senso e l'idea d'esistenza nell'uomo abbiano origine. Perocchè, dati questi due elementi, lo spirito umano congiungendoli insieme nell'unità di sua coscienza per mezzo del giudizio primitivo, acquista le prime e positive idee delle cose (n. 42). Paragonando poscia tra loro queste idee medesime, forma altri giudizii e si procaccia altre idee; e così di seguito. Tutta quindi la difficoltà sta nello spiegare il primo passo che dà l'umana intelligenza verso la cognizione delle cose; fatto questo,

i passi successivi, e l'ulteriore sviluppamento dell'intelligenza stessa non son difficili a capirsi.

Art. 6. — *Del ragionamento.*

62. Il *ragionamento* o *raziocinio*, nella più semplice e naturale sua forma, è « il complesso di tre giudizii o proposizioni, siffattamente insiem concatenate, che dalle due prime segue necessariamente la terza ». Di queste tre proposizioni, le due prime (delle quali una è la *maggiore*, e l'altra la *minore*) chiamansi le *premesse*, o l'*antecedente* del raziocinio; la terza, ne è il *conseguente* o la *conclusione*. I raziocinii poi, come i giudizii, posson dividersi in *ideali* o *possibili* e *reali*. — Ma una più estesa analisi del ragionamento; come la esposizione delle varie forme o specie del medesimo, non che delle leggi che lo governano, s'appartiene più propriamente alla logica.

63. Noi abbiam definito il ragionamento considerandolo semplicemente nella sua forma; ma se lo si guardi nell'intima e vera sua essenza, è « quella funzione della riflessione, mercè cui si deduce una verità da un'altra in cui è implicitamente contenuta »; ovvero: « si trae l'ignoto dal noto mediante una qualche relazione che l'ignoto ha col noto stesso ». Noi infatti ricorriamo al ragionamento, ogniqualvolta, al semplice paragone di due idee, non veggiamo, se tra loro convengano o no, ossia non ne scorgiam la relazione. Or questa relazione lo spirito umano cerca di scuoprire, usando una specie di artifizio: assumendo cioè una terza idea (detta misura comune, e più spesso *termine medio*), la quale abbia una relazione nota colle due prime (che sono i *due termini* della questione); e che perciò valga a ravvicinarle, per così dire, e a metterle in comunicazione fra loro; come chi non potendo valicar d'un sol passo un ru-

scelletto, vi colloca in mezzo un sasso sporgente, sul quale poggiando il piede, in due passi giunge all'opposta riva. Così pognam ch'io voglia sapere se Dio è amabile, e che a prima giunta non vegga esistere una stretta relazione fra questi due termini: che cosa io fo? Cerco qualche cosa ch'io mi sappia di certo essere *amabile*, e che possa ad un tempo essere attribuita a *Dio*. Trovo, a cagion d'esempio, la *bontà*. Allora meco stesso dico, ossia ragiono così: « Ciò che è buono è amabile; ma Dio è buono; adunque Iddio è amabile ». Ove si scorge, che la convenienza delle due idee *Dio* ed *amabile*, da ciò si conosce che convengono tutte e due colla terza idea assunta di *bontà*. Che se delle due idee date l'una convenisse, e l'altra no, colla idea media che si toglie come lor misura comune, in tal caso si conchiuderebbe che nè anch'esse convengono fra loro; siccome vedesi in quest'altro ragionamento: « Il corpo non può pensare; ma l'anima umana pensa; dunque l'anima non è corpo ».

64. Due sono adunque, come dal poc'anzi detto risulta, i principii *organici* o *formali* del ragionamento, cioè: 1° « Se due cose convengono con una terza, esse convengono fra loro ». 2° « Se di due cose l'una conviene con una terza, e l'altra con essa non conviene, esse non convengono fra loro ». Ai quali se ne può anche aggiungere un 3° « Se di due cose nè l'una nè l'altra conviene con una terza, non si può nulla conchiudere intorno alle medesime ». Questi principii poi chiamansi organici o formali, perchè sono come la norma o il disegno, secondo cui il ragionamento vuol essere formato, affinchè sia valido e concludente.

65. Ma se il ragionamento non è altro che la deduzione di una verità ancora incognita da un'altra già nota, — ove si ponga che quest'ultima sia stata anche essa alla sua volta dedotta da un'altra, e questa da

un' altra ancora, e così di seguito, egli è pur necessario, conciossiachè all'infinito non si può ire, di giungere tosto o tardi a qualche verità prima, la quale da nissun' altra sia dedotta, non ottenuta cioè per via di raziocinio. A chi poi avesse la smania di ragionare su tutto, sarebbe il caso di dire ciò che, nelle *Donne saccenti*, dice il Molière, che il ragionamento dà il bando alla ragione. *Ratione quidem*, osserva in proposito il Baldinotti, *semper utendum est, ratiocinio non semper; id est impossibile: basim namque et fondamentum ratiocinium habere opus est, non autem in alio ratiocinio, quod ad progressum in infinitum cogeret. Aliquid igitur est, de quo ratiocinandum non est.* E questi sono appunto i così detti *principii del ragionamento*.

66. Secondo Aristotele chiamasi *principio* « un qualche primo, onde una cosa è, o si fa, o si conosce ». Tre maniere adunque si posson distinguere di principii, che gli scolastici chiamano *essendi, fiendi* e *cognoscendi*. Di questi ultimi soltanto noi qui parliamo, ossia dei principii del conoscere, detti anche *razionali* o *logici*. De' quali però, altri, diconsi principii *formali* od *organici* (v. n. 63); ed altri di cui ci resta a parlare, principii *fondamentali* del ragionamento. Quelli sono, per dir così, la norma e il disegno, secondo cui il ragionamento vuol esser costrutto; questi ne costituiscono il fondamento e la base.

67. A chi non sia affatto digiuno dei procedimenti scientifici, è manifesto, come ogni qualunque scienza o ramo dell' umano sapere poggi su alcune verità o principii generali, come sopra sua base o fondamento; altro non essendo finalmente una *scienza*, che un sistema di verità da un sol principio dipendenti (*Pref.* n. II). Così ha i suoi principii fondamentali la matematica, ha i suoi la morale, la politica, la fisica, e così via dicendo.

68. Ma ei non sarebbe difficile il dimostrare, come

i principii scientifici, quanti essi sono, traggon lor forza e valore da alcune verità universalissime, ossia da alcuni principii supremi, dai quali conseguono, per usar la frase di S. Tommaso, come da cotali ragioni seminali, e a cui finalmente posson tutti ridursi; e che perciò sono detti i *primi principii* dell'umana ragione, e ciò sono i seguenti:

1° Il *principio d'identità*, espresso in questa proposizione: Ciò che è, è ». Il quale può anche mettersi sotto quest'altra forma: « L'oggetto essenziale dell'umano pensiero è l'essere ». Nel qual caso chiamasi *principio di cognizione*.

2° Il *principio della contraddizione*, così enunciato: « Non può una cosa essere e non essere ad un tempo ».

3° Il *principio di sostanza*: « Qualunque accidente o modo è inerente ad una sostanza ». Chiamasi *sostanza* « ciò, che, per rispetto agli accidenti, esiste in sè e per sè »; o, più chiaramente ancora: « Una cosa di cui ci possiam formare il primo concetto, senza bisogno di pensare a cosa diversa da quella ». *Accidente*, poi è « un'entità che non si può concepire se non in un'altra entità per la quale esiste, e alla quale appartiene »; e questa è appunto la sostanza.

Convien però badare di non confondere la sostanza coll'essenza. Perocchè *essenza* di una cosa dicesi ciò che è compreso nell'idea o definizione della cosa stessa. Laddove per *sostanza* s'intende la forza od energia, mercè cui la essenza medesima della cosa attualmente esiste. Quindi l'essenza appartiene all'ordine ideale; la sostanza per l'opposto al reale (n. 66). La sostanza poi può essere *increata* o *creata*, *spirituale* o *corporea*, ecc.

4° Il *principio di causalità*: « Non si dà effetto senza causa ». Al qual principio è affine, non però da confondersi con esso, quello che dicesi della *ragion sufficiente*; il quale può così esprimersi: « Di qualunque cosa

o avvenimento v' ha sempre un perchè ossia una ragion sufficiente ». Chiamasi *causa* « tutto che produce una mutazione qualunque, o fa una qualche operazione »; la qual mutazione od operazione dicesi *effetto*. La *ragion sufficiente* poi è « ciò, per cui s' intende che una cosa è, ed è in un dato modo ».

La causa, quale fu per noi definita, è la causa propriamente detta, o, come la dimandano, *efficiente*. La quale tuttavia può essere di molte maniere: *intelligente* o *priva d' intelligenza*: *necessaria* o *libera; prossima* o *remota; prima* o *seconda*. La causa prima dicesi anche *creatrice* (quale è Iddio solo); laddove le cause seconde non possono mai essere, in nissun caso, più che *modificanti*. Il perchè è assurdo il dire, siccome osserva S. Tommaso, che la *scienza* si crea in noi, o si produce da noi stessi, o da qualche essere creato. Perocchè la creatura altro potere non ha che di sviluppare il germe della scienza preesistente nell' uomo, e nulla più.

Erra adunque a gran partito David Hume, allorchè afferma, che col nome di causa e di effetto, non altro s' intende, fuorchè due cose, le quali si succedono l' una all' altra con cert' ordine e regolarità. Così per fermo non la pensa il genere umano. *Causa ea est*, dice Cic., *quæ id efficit cuius est causa.... Non sic causa intelligi debet, ut quod cuique antecedat, id ei causa sit; sed quod cuique efficienter antecedat* (De fato).

Vero è tuttavia che, oltre all' efficiente, altre cause vogliónsi ammettere, come la *materiale*, l' *instrumentale*, l' *esemplare*, la *finale* e l' *occasionale*. Avvegnachè tutte concorrono in qualche modo, benchè diversamente, alla produzione dell' effetto: hanno cioè qualche *efficienza*, dalla quale dipende la sussistenza della cosa. Così di una statua la causa vera ed efficiente è senza dubbio lo scultore; ma essa non esisterebbe, se questi non avesse, p. es., un pezzo di marmo da lavorare, se mancasse di

scalpello, se una qualche occasione o motivo non lo stimolasse all' opera ecc.

69. Ora l' uomo, in quanto possiede questi principii, ossia le verità universali ch' essi esprimono, li vede e li intuisce, intanto dicesi fornito d' *intelletto*; in quanto poi usa ed applica questi principii medesimi, ad oggetto di acquistar cognizioni e scuoprir nuove verità, è dotato di *ragione* (n. 26). Questi principii adunque, col presentarsi naturalmente allo spirito umano, e farsi, direi così, vedere e contemplare da esso, rendon l' uomo *intelligente* e *ragionevole*.

70. Che se più intimamente vengano considerati questi principii, e sottomessi ad una rigorosa analisi, sarà facile il vedere, come i principii di causalità e di sostanza si risolvano nel principio di contraddizione, conformemente a ciò che scrive il Tasso nel *Porzio*, dove afferma, avervi de' « principii che non possono essere provati, ma sono noti per se stessi, i quali tutti si riducono ad un certissimo e primo principio, col quale ciascun altro può esser provato, e questo è che l' affermazione o la negazione sia vera in tutte cose » : che è quanto dire, al principio di contraddizione.

71. Infatti richiamiamoci alla memoria i quattro supremi principii della ragione. Egli è anzitutto evidente, come il principio di contraddizione a quello di cognizione riducasi, di cui non è che un' espressione diversa; giacchè il principio di contraddizione può anche mettersi sotto quest' altra forma : « Non si può pensare l' essere e ad un tempo il non essere ». Ma al principio di contraddizione riduconsi parimente i due principii di causa e di sostanza. Infatti, il principio di causa si può eziandio esprimere così : « Ogni avvenimento (ossia tutto ciò che comincia) ha una causa che lo produce »; proposizione equivalente a quest' altra : « È impossibile all' intelligenza di pensare un avvenimento, senza pensare

una causa che lo abbia prodotto »; il che è quanto dire, che: « Il concetto di un avvenimento sfornito di una causa involge contraddizione ». La qual ultima proposizione facilmente si dimostra con questo semplice raziocinio: « Dire che ciò che non esiste opera, è contraddizione. Ma un avvenimento senza causa equivale a dire: ciò che non esiste, opera. Dunque un avvenimento senza causa è contraddizione ». Ecco dunque il principio di causa dedotto da quello di contraddizione. E lo stesso si dica del principio di sostanza. Questo infatti può essere così enunziato: « Non si può pensare l' accidente senza la sostanza ». Ora l' *accidente* si può chiamare anch' egli col nome generale di *avvenimento:* non essendo altra differenza tra l' uno e l' altro, se non che l' accidente si considera in quanto fa una cosa sola colla sostanza; laddove l' avvenimento od effetto si considera come separato dalla causa e appartenente ad un altro ente. Ma il principio di contraddizione discende immediatamente, come abbiam veduto, dal principio di cognizione: il quale perciò è il principio di tutti i principii, la legge della natura intelligente, l' essenza della intelligenza stessa. Ora questo principio non è che l' *idea dell' essere applicata*, la quale prende forma di giudizio, e s' esprime in una proposizione: — chè in generale, un principio razionale qualunque non è mai altro fuorchè una proposizione, la quale esprime l' applicazione d' un' idea.

72. Di che vuolsi conchiudere, che nell' uomo nasce l' intelligenza dalla intuizione dell' *essere ideale*; o altrimenti, dell' *idea* che alla sua mente risplende, come prima manifestazione dell' essere necessario; che cioè l'essere, col rendersi visibile all' uomo, gli dà l' intendere, ossia crea in esso l' anima razionale, la mente; secondo che dicon le scuole: *Ens eo ipso quod intelligitur a mente, dat illi et intelligere et esse.* Quest' essere ideale

poi, contenendo implicitamente e come in germe tutta la scienza, allo spirito umano altro non resta, che di sviluppare questo germe, mercè le varie funzioni della ragione, e per tal modo comporsi, o, come dicono, acquistare tutte le conoscenze di cui è capace.

73. I primi principii della ragione, ovvero sia le nozioni più comuni, non che le prossime ed ovvie conseguenze che indi da chicchessia posson dedursi, formano ciò che suolsi chiamare *senso comune.* Il quale perciò possiam definire « quel comune ragionamento, che un uomo qualunque può fare, senza veruna difficoltà, di per se stesso »; o col Fénélon: « le prime nozioni che tutti hanno ugualmente sulle stesse cose ». Di che è evidente, che ogniqualvolta si può fare appello al senso comune degli uomini, non v' abbia mezzo più acconcio a provare una data verità, e a renderne persuaso e convinto, seppure non ha perduto il senno, chiunque osa impugnarla.

74. Vuolsi però avvertire, che il comun senso non è già autorevole perchè *comune*, ma piuttosto è comune, perchè si fonda sulla irrepugnabile evidenza delle prime verità. Il perchè ponendo, p. es., che non fossero più che due uomini viventi sulla terra, ben potrebbe uno di essi, in caso di controversia, citar l' altro al tribunale del senso comune. Guardiamci pertanto dal confondere il comun senso colle opinioni o credenze comuni. E chi non sa infatti, quante opinioni false e quanti pregiudizii largamente si diffusero e si mantennero in credito fra gli uomini per un tempo anche lunghissimo?

75. Tutto che trovasi contrario al senso comune, dicesi contro alla ragione, ossia assurdo. Ma ei fa d'uopo distinguere fra ciò che è *contro,* e ciò che è *sopra* la ragione. Contro alla ragione, cioè assurdo, è ciò che involge contraddizione; assurda cioè dicesi una proposizione, che non può essere in verun modo oggetto di

conoscenza; come sarebbe: « un angolo retto maggiore di un ottuso ». Laddove sopra la ragione, o, se vuoi, misteriosa, chiamasi una proposizione, la quale comprende qualche cosa che non può intendersi da una ragione limitata; p. es.: « Iddio è infinito »; — « è un Dio solo in tre persone », e simili. Ora indarno studiansi i sofisti di confondere insieme queste due cose. Imperciocchè ciò che è assurdo vuolsi rigettare senz'altro; quello per lo contrario che è coperto di un velo misterioso, ben lungi dallo aversi a niegare, egli avviene anzi che debbasi bene spesso ammettere, se pur non si ama cadere in contraddizione. Così la proposizione « Iddio è infinito », si prova esser vera anche con argomenti somministrati dalla ragione, nè rifiutar si potrebbe senza precipitare in un assurdo. E pure l'*infinito* non si comprende, è un mistero, è il complesso di tutti i misteri. E lo stesso dicasi di qualunque altro: chè tutti, o con una o con un'altra maniera di argomenti, sono invincibilmente provati veri. Ondechè ben disse Pascal: « L'ultimo passo della ragione gli è il conoscere che v'ha un'infinità di cose che la sorpassano. Essa è ben debole, se non arriva sin là ». (*Pensieri*).

76. Da quanto abbiam detto (n. 64) è manifesto, che col ragionamento noi deduciamo ossia caviamo un giudizio particolare da un altro generale. Così dal saper generalmente, che « ogni uomo è mortale », conchiudo che dunque « Tizio è mortale; Caio è mortale » ecc. Medesimamente, dalla proposizione generale, « ogni virtù è amabile », deduco quest'altra particolare, « la prudenza è amabile ». La qual deduzione, come ognun vede, è rigorosa e incontrastabile: giacchè il particolare è evidentemente contenuto nel generale da cui si trae.

77. Ma egli occorre bene spesso che noi, ragionando, tenghiamo apparentemente un'opposta via; ed anzichè il particolare dal generale, conchiudiam questo da quello.

Così dall'avere noi osservato che quei corpi, in numero più o men grande, sui quali cadde la nostra esperienza, erano pesanti, abbiam conchiuso generalmente, che tutti i corpi sono pesanti. Così pure diciamo in generale, che all'inverno succede la primavera, a questa l'estate, ed all'estate l'autunno; che il pane nutre; che l'acqua estingue la sete, e simili, — solo dall'aver noi questi fenomeni o effetti sperimentato alcune volte e in alcuni casi speciali.

Questa « maniera di ragionare, con cui da uno o più casi o fatti particolari, si inferisce un principio ossia una legge generale », chiamasi *induzione.*

78. Se non che, attentamente considerando, si trova, come il ragionar per induzione non sia altrimenti un ragionare a ritroso, quale pur sarebbe, se veramente il generale si conchiudesse dal particolare, in cui non può in niun modo essere contenuto. Ma il vero si è, che v'ha sempre, sebben tacito e sottinteso, un principio generale, da cui parte e sopra cui poggia qualunque ragionamento induttivo; ed è quest'esso: « La natura, sia fisica sia spirituale, è governata da leggi costanti e fisse »; principio fondato sulla ferma credenza alla costanza e invariabilità delle sostanze, delle cause e delle proprietà delle cose; e che può anche enunciarsi così: « Ciò che sempre avvenne ad un dato modo, in una specie determinata di cose, avverrà sempre in questa specie nella maniera medesima, purchè le circostanze siano le stesse ». Questo è il principio che sempre si dà per supposto in ogni induzione. E qualunque ne sia l'origine ed il valore, egli è però un fatto, che ad esso crede con perfetta convinzione, lui segue ognora con piena fiducia il genere umano.

Da ciò segue, che l'induzione non differisce in sostanza dal ragionamento propriamente detto, e che si potrà sempre, come qualunque altro, enunciare sotto la forma generale indicata più sopra (n. 64). L'induzione

pertanto può definirsi « quella funzione razionale e maniera di ragionamento, per cui, applicando un principio universale (sebbene il più delle volte non espressamente enunziato, e che è sempre lo stesso in ogni ragionamento induttivo) ad alcuni fatti o avvenimenti particolari da noi osservati, questi generalizziamo con una proposizione, la quale esprime un principio ossia una legge generale, che noi affermiamo esistere in natura. »

79. L'induzione però non vuol esser confusa coll'*analogia*, benchè abbia con essa molta relazione; ecco in che differiscono. Allorchè, avendo noi osservato alcune rassomiglianze fra molti oggetti, congetturiamo che una proprietà da noi direttamente osservata in uno di essi, trovasi altresì in un altro, questa congettura è fondata sull'analogia. L'attuale rassomiglianza però fra alcuni oggetti non porta seco rigorosamente il carattere d'una legge generale e permanente, e niente ci prova che questa relazione sia costante. Ma quando, guidati dall'analogia, fatte le dovute osservazioni e sperienze, ne generalizziamo i risultamenti, sottomettendoli ad una legge, la quale valga non solo pel presente, ma pel passato altresì e l'avvenire; allora i giudizi per analogia diventano un'induzione.

Eccone un esempio. Franklin, condotto dall'analogia, congetturò in sulle prime, che il lampo che guizza fra le nubi, non che i diversi effetti del fulmine poteano per avventura non esser altro che fenomeni elettrici; ma in seguito fece osservazioni ed eseguì esperimenti, onde fu confermata l'identità del principio dei fenomeni del fulmine e di quelli dell'elettricità. Allora dall'analogia congiunta coll'esperienza, risultò l'induzione positiva delle leggi che governano i fenomeni dell'elettricità, sia naturale che artificiale. — Di che vedesi che l'induzione suppone l'analogia, ma che a questa non tien sempre dietro l'induzione.

80. Per mezzo dell' induzione noi arriviamo a leggi o principii generali. Guardiamoci tuttavia dal confondere questi principii *induttivi* coi principii logici o *razionali* (n. 69). I principii razionali non dipendono per nulla dall' osservazione od esperienza sia interna che esterna; perciò diconsi anche principii *puri* o *a priori*. I principii induttivi, all'opposto, si hanno generalizzando alcuni fatti particolari da noi osservati: il perchè chiamansi anche *a posteriori*. Quelli sono *assoluti, necessarii, immutabili;* questi sono *condizionati*, e non hanno che una necessità ed immutabilità *relativa*. Quelli non possono non esser veri; questi assolutamente parlando, potrebbero venir meno. Sebbene, a vero dire, questa assoluta possibilità niente lor toglie di autorità e di forza; ogniqualvolta però siano il frutto d'un' induzione accurata, ed eseguita colle dovute cautele che insegneremo a suo luogo.

81. Dell' importanza dell' induzione non occorre parlare; chè ognun vede di leggieri, come ad essa principalmente vogliasi attribuire ogni ulteriore sviluppamento della nostra intelligenza. Per essa infatti noi conosciam le leggi generali che governano il mondo sia fisico che spirituale; per essa quindi esiste l' *astronomia*, la *fisica*, la *chimica*, ecc. Un libro di *anatomia* o di *storia naturale*, una *farmacopea* non è che un complesso d' induzioni. Frutto dell' induzione è la *psicologia* (sperimentale), la *pedagogia*, la *filosofia della storia*. All' induzione dee la sua scienza lo *statista*, l' arte sua lo *strategico*, ecc. Figlie dell' induzione finalmente sono eziandio alcune scoperte della matematica stessa. Così Pitagora avendo osservato, come in un triangolo rettangolo, i cui lati sono 3, 4 e 5, il quadrato dell' ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei due cateti, estese per induzione questa proprietà ad ogni maniera di triangoli rettangoli. Così medesimamente Newton riuscì alla formola generale del binomio.

Vero è però che queste proposizioni generali vennero poscia rigorosamente dimostrate; sì che cessando di appartenere alla classe di principii meramente induttivi, che non producono mai che un grado, per forte che si voglia, di probabilità, passarono a quella delle proposizioni fornite di assoluta certezza. Ondechè il Voltaire diede prova di molta leggerezza là ove, appuntando il pensiero di Pascal, che « la ragione dimostra che non v'ha due numeri quadrati, di cui l'uno sia doppio dell'altro », dice: « Non è mica il ragionamento, ma sì bene l'esperienza e il fatto, i quali dimostrano questa singolarità, come tante altre ». Che l'esperienza abbia potuto condurre primamente il matematico a sospettare questa proprietà dei numeri, non abbiam difficoltà di concederlo; ma intanto la dimostrazione ch'egli ne dà è razionale ed apodittica, non punto sperimentale.

82. L'induzione adunque somministra i principii generali. Ma possederli non basta: conviene altresì metterli a profitto ed applicarli. Quegli infatti che, ottenuti per via dell'induzione principii generali, non se ne serve all'uopo, non li applica, è, a un di presso, come chi, ammassati con fatica e lunga industria ricchezze e tesori, li racchiude in cassa, nè più li mette in circolazione; o chi lascia un ottimo terreno senza coltura. Or appunto lo spirito umano applicando questi principii generali induttivi ai casi speciali che si presentano, li interpreta e li spiega; e per via del ragionamento ne deduce delle legittime conseguenze. Chi è padrone dei principii generali è come colui che trovandosi sulla vetta di un monte altissimo, di là signoreggia e domina largamente la sottoposta pianura.

Così il fisico, appoggiato alla legge o principio generale somministrato dall'induzione, che cioè i corpi cadono con moto uniformemente accelerato, e che perciò gli spazii sono come i quadrati dei tempi, sa che

un corpo cadendo da una data altezza, impiegherà quel dato tempo a cadere; e così ancora dal tempo che sta a discendere, deduce l' altezza da cui è caduto. Gli è per tal modo, che partendo dalla legge di gravitazione si giunse alla conseguenza che la terra non è altrimenti una sfera perfetta, ma compressa nella direzione del suo diametro polare, che è più breve dell' equatoriale; conchiusione comprovata poscia dalla sperienza. Così dalla legge generale di continuità ne' corpi celesti s'indovinò l'esistenza dei piccoli pianeti tra Giove e Marte, i quali vennero poscia realmente scoperti. Così medesimamente l' illustre Leverrier, dalle perturbazioni e piccole deviazioni osservate in Urano, conchiudeva testè all' esistenza di un lontanissimo pianeta, ch' egli vide colla sola forza del calcolo e del ragionamento deduttivo, prima che venisse effettivamente scoperto col telescopio dall' Astronomo di Berlino; che il trovò là in quel punto preciso dello spazio che era stato indicato dal Leverrier stesso. — In breve: sui principii generali che ci dà l'induzione, regola le sue predizioni l'astronomo; il medico la diagnosi e la cura delle malattie; le sue operazioni il chirurgo; i suoi lavori il chimico, l'agricoltore; le sue speculazioni il commerciante; i suoi progetti, le sue combinazioni l' uomo di stato; le sue evoluzioni, i suoi piani il generale d'armata; i suoi discorsi l'oratore; l'educatore le sue norme; l' insegnante i suoi precetti; i suoi consigli l' amico; e tutte pressochè le sue azioni e la sua condotta l' uomo, in qualunque condizione si trovi.

83. Ma ei vuolsi tuttavia ben ritenere, come la proposizione generale che si raccoglie dall' induzione, non sia mai necessaria nè mai aggiunga ad una vera certezza, ma si solo ad un più o men alto grado di probabilità. Di che la distinzione tra i principii così detti *induttivi* ed i *razionali*. I principii razionali diconsi an-

che *puri* od *a priori*, perchè anteriori ad ogni osservazione ed esperienza e dalla medesima indipendenti; laddove i principii induttivi, — siccome quelli che dall'esperienza dipendono, nè si hanno che col generalizzare alcuni fatti particolari da noi osservati —, chiamansi *a posteriori* (n. 80).

Or ponendo a confronto il processo induttivo col deduttivo, si trova ch'ei sono al tutto opposti fra loro. Col primo, dal particolare si ascende al generale; coll'altro, da questo a quello si discende. E queste due opposte vie tiene appunto lo spirito umano nell'acquisto delle sue cognizioni. Dalla osservazione cioè di alcuni fatti ascende, per mezzo dell'induzione, a proposizioni o leggi generali: le quali, alla loro volta, servono come di principio ch'egli applica, ove d'uopo, col ragionamento deduttivo ad altri e nuovi fatti speciali, onde ben comprenderli e spiegarli. Col ragionamento induttivo si ascende, col deduttivo si discende lungo la duplice scala dell'umano sapere: come chi dalla falda di un monte ne sale sulla cima, e poi ridiscende dall'opposta banda. Il che molto bene esprime Bacone da Verulamio in questo suo aforisma: *Neque enim in plano via sita est, sed ascendendo et descendendo; ascendendo primum ad axiomata, descendendo ad opera.*

Art. 7. — *Della memoria e dell'associazione delle idee.*

84. La parola *memoria* è una di quelle che anche nel linguaggio comune s'adoperano ad ogni tratto: benchè non sempre nel medesimo senso. Avendo quindi riguardo ai varii significati in che si suol prendere, può la memoria definirsi « la potenza che ha lo spirito umano di conservar le idee acquistate, di richiamarle, e di riconoscerle richiamate che siano ». È adunque la memoria una facoltà complessa (n. 40), risultante cioè

da tre elementi o facoltà elementari, che dir si vogliono, e sono: la *ritentiva*, (che non vuolsi però confondere colla ritentiva sensuale, n. 17); la *reminiscenza*, ed il *ricordo*.

Si accenna al primo elemento, quando si dice: imparare a memoria, raccomandare una cosa alla memoria, e simili. Al secondo, dicendo: ritornare, richiamare alla memoria. Al terzo, colle parole: ricordarsi, sovvenirsi di una cosa. Così ancora, chi ritiene le cose durevolmente, dicesi aver memoria *tenace:* chi le richiama con facilità, memoria *pronta* o *spedita;* chi le riconosce e rammenta con accuratezza e precisione, memoria *fedele* o *felice*. Dicendo memoria *labile*, *tarda*, *infedele*, s' indicano le qualità opposte.

85. Di quanto momento sia la memoria ognun sel vede facilmente, perchè resta inutile il dimostrarlo: chè a dir vero, indarno ci verrebbe insegnato checchessia, se, imparato appena, si dileguasse affatto. Che anzi, senza memoria, ci sarebbe impossibile di fare e compiere il più semplice ragionamento; non potendosi trarre legittima e sicura *conseguenza,* ove non si abbia presente il principio ossia le *premesse*, da cui si deduce. Diciam di più, che chi fosse privo assolutamente di memoria (caso rarissimo ed eccezionale affatto), costui non potrebbe formarsi il concetto di *tempo*, e perciò stesso non avrebbe nè anche l' idea della sua *personale identità* che è pure un' idea così comune e volgare. Perocchè non potendo egli confrontare il tempo presente col passato, di cui non ha, nell' ipotesi, ricordanza veruna, non potrebbe dire a sè stesso: io che esisto attualmente, esisteva già negli anni addietro; e perciò non avrebbe la coscienza d' esser egli presentemente (sebbene al certo sia) la medesima e identica persona ch' era prima.

Quindi l' uomo intanto ha la memoria delle cose passate in quanto è sempre identico a se stesso: cioè

la sua identità personale è condizione della memoria. Ma la memoria alla sua volta è condizione, senza di che non potrebbe conoscere questa sua identità.

86. Due maniere vogliońsi tuttavia distinguere di memoria, passiva cioè e volontaria. Dicesi memoria *passiva*, allorchè le idee, come latenti e sopite nella mente nostra, per una circostanza qualunque si ridestano e le si fanno presenti; il che però strettamente parlando, non è che un puro effetto dell' associazione delle idee. Chiamasi poi memoria *volontaria* quella per cui le idee son richiamate, e come tratte fuori con uno sforzo volontario e positivo del nostro spirito. Benchè, a dir vero, esista eziandio fra questa e l' associazione delle idee una strettissima relazione e dipendenza.

87. Per *associazione delle idee* intendiamo « l'unirsi e concatenarsi che queste fanno nella nostra mente in modo che, una di esse venendo comecchessia a ridestarsi, un' altra ancora si risvegli e le succeda come da essa richiamata ». È questo un fatto che la più leggera attenzione sopra di noi basta a metter fuori d' ogni dubbio; è un fatto conosciuto anche da quelli che meno sonsi applicati allo studio dello spirito umano. Così ognun sa che, se ci avvien di percorrere una via per cui già passammo altra fiata in compagnia d'un amico, gli oggetti onde siamo colpiti ne richiamano in tutte le sue particolarità la conversazione per noi tenuta con esso lui. Una veduta ci pone, per dir così, sott' occhio il soggetto del nostro discorso. Le case, i fiumi, le campagne son segnate dalla rimembranza dei pensieri, onde, in veggendole, eravamo occupati. Così ancora un pensiero, a cui sia attualmente rivolto il nostro spirito, ne fa nascere un altro, cui tien dietro un terzo, e così indefinitamente; e ciò per lo più con tanta rapidità, che spesso fra i pensieri che si risvegliano, ve n' ha di quelli, che, affacciatisi appena al nostro spirito, su-

bitamente si dileguano, senza che noi ne conserviamo la menoma ricordanza; benchè, non v' ha dubbio, entrino anch' essi come anelli a formar quella catena d' idee per cui discorre la nostra mente.

88. Questo fenomeno però presenta alcune varietà degne di osservazione. Il più delle volte cioè lo spirito dirige e regola egli stesso la successione delle idee, ammettendone alcune, le quali si tengono insieme in virtù di certe determinate relazioni, e rigettandone altre che lo allontanerebbero dal prefissosi scopo: questo dicesi riflettere, meditare; e a ciò fa d' uopo una tal quale potenza ed energia di volontà, uno sforzo su di se stesso, che non è certamente senza difficoltà e fatica, ma che l' abitudine, non che un forte e vivo amore della scienza può render facile e leggiero. Ma egli avviene anche talvolta, che lo spirito si abbandoni senza la menoma resistenza al corso naturale dei suoi pensieri, smettendone per alcun tempo la direzione, e come riposando. Egli resta per tal modo quasi spettatore di una scena svariatissima, il più sovente strana e bizzarra. Ciò succede appunto in quelle che soglionsi chiamar *distrazioni;* ossia quando facciamo, com' è in proverbio, *castelli in aria,* che con bellissima figura i latini dicono *in aëre piscari:* stato della nostra mente, così al vivo descritto dal Lafontaine nella notissima favola della *venditrice di latte.*

89. Ma vuolsi badare di non confonder l' associazione delle idee coll' associazione dei fantasmi (n. 17). Questo è un fenomeno della natura animale; quello per lo contrario è proprio della natura intellettiva dell' uomo. Egli è vero però che il più delle volte una data serie di idee è primamente determinata, e spesso ancora interrotta e con un' altra serie rannodata, da una percezione o da un fantasma, che per una cagione qualunque in noi si ridesti. Le percezioni adunque, i fantasmi e le

idee s' intrecciano insieme, per così dire, e formano una non interrotta catena che tien di continuo in esercizio l' umana attività; catena mirabile, che incomincia colla vita dell' uomo e non finisce che colla sua morte.

90. Alla dimanda, quali siano le leggi, secondo cui s' associano e si legano fra loro le idee (avvegnachè sarebbe assurdo il dire, che, — essendo la natura regolata da leggi costanti e fisse —, questo fatto importantissimo della natura razionale dell' uomo procedesse a caso ed alla ventura), rispondiamo, che David Hume riduce a tre queste leggi, cui egli chiama *principii d' associazione;* e sono: la *somiglianza; la prossimità di tempo, o di luogo; la relazione di causa, o di effetto.* Or questi, senza dubbio, sono i mezzi più acconci, le relazioni più adatte a richiamarci alla mente le idee, e a farle in certa guisa rivivere. Di qui è, p. es., che più facilmente si ritengono a memoria i versi che non la prosa; e più i versi rimati che non i sciolti. *Sicut facilius,* scrive Quintiliano, *versus ediscimus, quam prosam orationem; ita prosam vinctam, quam solutam.* Egli è appunto su questo riflesso, che i versi furono adoperati come mezzi mnemonici: mezzi cioè di ritenere e richiamare con facilità le cose alla memoria; il che diede luogo ai versi tecnici. Tali sono quelli in cui sono esposte le regole grammaticali; le leggi del sillogismo e simili. Non sarebbe tuttavia difficile, ai principii enumerati dall' Hume, aggiugnerne altri. Il Galluppi però, alla sua volta, quanti sono i principii d' associazione li riduce ad un solo, che può enunziarsi così: « Se di una percezione passata (complessa) si ridesta una parte, la percezione intiera è richiamata alla mente ».

91. La grande utilità ed importanza di questa facoltà dell' associazione indi ricavasi, che, privi di essa, ci sarebbe impossibile di costruire l' edificio delle nostre conoscenze. Per essa infatti, noi congiungiamo le idee con

i vocaboli che ne son l'espressione; e i vocaboli colle lettere dell'alfabeto che li rappresentano. Per essa si connettono insieme i nomi, le frasi e i periodi d'un discorso, o d'una lezione che abbiamo imparato, e che recitiamo a memoria. Per essa ancora si uniscono, e l'una l'altra si richiamano le diverse note di un pezzo di musica in chi a memoria lo eseguisce. A questa infine in gran parte voglionsi attribuire le abitudini contratte da chi esercita una qualche arte o negozio: la maggior prontezza, dir voglio, e facilità che acquista in operar checchessia (n. 22).

Ma non vogliosi per altro tacer gli errori e le conseguenze tristissime, a cui dan luogo mal fatte e disordinate associazioni d'idee, come avvertiremo a suo luogo.

Art. 8. — *Dell' imaginazione intellettiva.*

92. L'*imaginazione intellettiva* è « la facoltà che ha lo spirito umano di scegliere a suo talento, fra le molte idee che possiede, queste o quelle che più crede a proposito e meglio acconce allo scopo che si propone, disponendole e congiungendole in guisa che ne risulti un tutto, un' idea nuova cioè, e come di sua creazione. » Egli è per tal modo che si concepisce un ippogrifo, che s'imagina una sirena; che il pittore di balzano cervello, di cui parla Orazio sul cominciar dell'arte poetica, colloca una testa umana sur una cervice di cavallo, raccogliendo da ogni parte membri diversi, cui copre di piume screziate a mille varii colori, sì che la più bella figura di donna vada a terminare in uno sconcio pesce. Gli è ancora in virtù di questa potenza, che noi ci figuriamo un palazzo, un giardino (come l'Eden di Milton) di gran lunga più bello e magnifico di quelli che in realtà esistono; o qualunque altra creazione ideale. E' sembra infatti che per noi realmente si crei: ma

il vero si è, che altro non facciamo che accozzare insieme delle idee. È bensì nuovo quel tutto o complesso d'idee che ne risulta; ma nuovi non ne sono gli elementi. Un'osservazione analoga ci toccò già di fare in proposito dell'imaginazione sensitiva (n. 17).

93. Figlie pertanto dell'imaginazione sono la poesia, la musica, la pittura e tutte in generale le belle arti. Le quali, intantochè procurano all'uomo soavissimi diletti, togliendolo alle vili e ignobili cose di quaggiù, lo sollevano al tempo stesso alla contemplazione del *bello*: che, insiem con quelle del *vero* e del *buono*, è una forma, sotto cui ci si manifesta, e in certa guisa a noi si rende accessibile la divinità. Ad essa ancora noi dobbiamo quelle dolcissime, benchè illusorie e chimeriche imagini, in che l'animo nostro talvolta si ricrea e si conforta; quel mondo fantastico dir voglio, che sotto mille forme e vaghi aspetti ci andiam dipingendo, e dove facciam di cercare un rifugio, onde schivare il brutto e poco consolante spettacolo che talvolta ci presenta il mondo effettivo e reale.

94. Dalla definizione poc'anzi data dell'immaginazione intellettiva chiaro apparisce, ch'ella è una facoltà complessa, comprendendo essa manifestamente l'associazione delle idee, la memoria, l'astrazione, la facoltà della sintesi; ed oltracciò uno squisito senso del bello, un buon gusto o tatto che dir si voglia, vale a dire un giusto criterio e sagace discernimento, sia nella scelta delle idee che nel loro collocamento e disposizione. Senza di che, invece di una produzione bella e dilettevole, non si avrebbe che un ridicolo e strano accozzamento di cose.

Di che eziandio appar ragione della prodigiosa varietà d'imaginare che noi troviam negli artisti: avvegnachè constando la imaginazione di più elementi, posson questi in mille modi variare nei diversi individui,

sia naturalmente, sia per abitudine, o sia per altra qualsiasi accidentale cagione. Il perchè un perito dell'arte, col semplicemente gettar l'occhio, p. es., sopra un dipinto, ei conosce di botto non solamente a quale scuola ne appartenesse l'autore, ma distingue eziandio l'autore stesso da un altro qualunque. Così egli non confonderà mai una dipintura di Raffaello con una del Tiziano, o di Michelangelo, o del Correggio, o del Vinci, o del Poussin....; benchè ognuno di questi sia eccellente nel suo genere di dipingere. *Una est*, osserva al nostr' uopo Cicerone, *ars ratioquae picturae; dissimillimi tamen inter se Zeuxis, Aglaophon, Apelles* (De orat.). Or tanta diversità indarno la cercheresti negli scrittori di matematica o di scienze naturali.

CAPO III.

DELLE FACOLTA' MORALI DELL' UOMO.

95. L'uomo non è solo un soggetto animale e intellettivo; egli è puranche un essere morale, cioè capace di virtù e di vizio, di merito e di demerito, e perciò stesso di premio e di gastigo (n. 7).

Le facoltà morali dell'uomo sono due: la volontà e la libertà. Benchè dir si potrebbe, che la potenza umana, essenzialmente morale, è la volontà; la quale, sotto certe condizioni diventando libera, prende appunto il nome di libertà.

Art. 1. — *Della volontà.*

96. Io voglio muovere il mio braccio, e il braccio si muove. Ecco un atto di volontà. Sarà per avventura misterioso e inesplicabile questo fenomeno: come cioè, ad un semplice mio volere, si contraggano quei dati

nervi e muscoli, onde succeda il voluto movimento (n. 24); il fatto però è tale.

97. Ma il braccio lo si muove anche talvolta istintivamente. In che adunque differisce il moto, e in generale l'operazione meramente istintiva dalla volontaria?

L'operazione è istintiva, quando l'agente la eseguisce bensì per un' insita sua forza, cioè spontaneamente, ma senza sapere quel che fa, o certo, senza prefiggersi uno scopo (n. 20). Dicesi all'incontro volontaria, quando essa è fatta con conoscenza e per un motivo qualunque, per un fine. La *volontà* adunque si può definire « la potenza, per la quale l'uomo tende ad un oggetto conosciuto ad essolui grato »; od anche: « la facoltà di appetire un bene conosciuto; — di operare per un fine conosciuto ». Dico *conosciuto:* imperocchè anche l'operazione istintiva si fa per un fine (n. 23); ma il soggetto di tale operazione questo fine nol conosce, non sel prefigge; bensì fatalmente raggiunge e ottiene il fine voluto e stabilito da Dio, a' cui decreti ciecamente ubbidisce.

98. Or nella volontà consiste propriamente la personalità dell'uomo. Imperciocchè sebbene l'istinto sia anch'esso, non altrimenti che la volontà, una potenza attiva, non è tuttavia il soggetto intelligente che operi coll'istinto, ma sì piuttosto l'istinto stesso opera nel soggetto intelligente. La volontà per lo contrario è ciò che v'ha di più propriamente nostro; o meglio, essa è noi stessi, è la stessa persona umana. In fatti, nè i nostri sentimenti, nè (rigorosamente parlando) le nostre idee le facciamo noi, ma le riceviamo quali a noi vengono. Il perchè la sensibilità e l'intelligenza non sono che nostre, a un di presso come diciam nostro il corpo; laddove la volontà è propriamente l'*io.*

99. Dalla definizione della volontà apparisce, che il suo proprio ed essenziale oggetto è il *bene;* sì che ella

non può appetire che il bene, o quello almeno che come bene a lei si presenta. Quindi è impossibile di far sì che la volontà voglia il male come male; com'è ugualmente impossibile violentarla e costringerla a volere una cosa. La volontà cioè è in luogo, per dir così, munitissimo e sicuro, ove non può giungere forza alcuna estrinseca, non può penetrar violenza di sorta: chè *volontario* e *violento* son cose incompatibili e ripugnanti. Il che molto bene esprime S. Gregorio; il quale, parlando di S. Ermenegildo: *et si exterius*, dice, *iacebat ligatus, apud se tamen in magno mentis culmine stabat securus.* Quindi l'operazione volontaria è sempre *spontanea*, benchè a dir vero, non sempre libera, come or vedremo.

Art. 2. — *Della libertà.*

100. L'oggetto proprio ed essenziale della volontà essendo il bene, ove un oggetto solo a lei si presenti, il quale venga considerato come buono, non può far a meno di volerlo; altrimenti opererebbe contro sua natura, la qual cosa ripugna. Qui adunque non c'è scelta. Lo stesso, e a più forte ragione, accadrebbe, qualora il bene presente alla volontà fosse il bene sommo e perfetto, e conosciuto come tale. Così appunto avviene dei comprensori celesti, ammessi alla beatifica visione di Dio. In questo caso cioè la volontà tirata e come assorbita dal suo oggetto, a lui necessariamente aderisce. Quest'atto pertanto di adesione e di amore è bensì volontario, ma non libero.

101. Ben diversamente però corre la bisogna, allorquando la volontà ha dinanzi a sè due o più beni finiti e più o meno imperfetti; siccome per lo appunto incontra quaggiù a noi viatori. La volontà veste allora un nuovo carattere: diventa libera; allora cioè nell'uomo

fa sua apparizione la libertà. Ma alla piena intelligenza di questo fa d'uopo dichiarare anzitutto che cosa sia il bene e distinguerne le varie specie.

102. Chiamasi *bene* in generale tutto ciò che si appetisce. Ma una cosa non è appetita se non in grazia de' pregi e delle perfezioni che ha in sè, le quali appunto la rendono appetibile ed amabile. Il bene pertanto, o si riguarda in relazione del soggetto che di lui gode, oppure in se stesso, in quanto cioè si fa oggetto di cognizione, ossia è contemplato e giudicato tale dalla intelligenza. Nel primo caso il bene dicesi *soggettivo*; nell'altro, *oggettivo*. Che se il bene oggettivo si consideri in rispetto alla volontà che lo appetisce, prende allora il nome di bene onesto o *morale*. I beni soggettivi poi sono o fisici, o spirituali.

Tre specie adunque voglionsi distinguere di beni: *fisici* (la sanità, le ricchezze ecc.); *spirituali* (la scienza, il buon nome, e simili); e *morali* (la giustizia, l'onestà e via dicendo). A tutti questi poi sovrasta, e tutti in certo modo comprende il bene *assoluto*, cioè il bene sommo e completo, che è Dio.

103. Queste cose premesse, possono darsi due casi: o che la volontà debba scegliere tra beni soggettivi (siano poi questi tutti fisici; ovvero altri fisici, ed altri spirituali); oppure fra ciò che è bene soggettivo, e ciò che ha una dignità oggettiva.

La facoltà di scegliere tra beni soggettivi, la diremo semplicemente *libertà di elezione*. Così io posso decidermi a leggere, od a scrivere; ad assistere ad uno spettacolo, o andare a diporto; a mangiar di questo o di quell'altro cibo, e simili. Qui niente ancora apparisce di morale; il soggetto altro non fa che rinunziare a un piacere per un altro piacere, non potendo insiem conciliarli; ossia sacrificare un suo godimento, una soddisfazione ad un'altra. Vuolsi osservare però, che quando

si tratta di eleggere tra piaceri fisici, la scelta è unicamente diretta dall' istinto animale, che trae mai sempre là dove maggiore è il diletto. Che se i beni fra' quali si dee scegliere, non sono della stessa specie, sono cioè beni fisici e beni spirituali, allora, posto il caso che la vittoria sia dalla parte di questi ultimi, ciò succede, o perchè l' istinto spirituale (di cui parleremo fra breve) soverchia l' animale, o perchè la volontà stessa vince col suo decreto, spiegando cioè tale energia, tal *forza* che diremo *pratica*, ond' essa domina e soggioga l' istinto.

104. Ma quando la scelta cade fra il bene soggettivo e il bene oggettivo in collisione fra loro, l' atto dell' elezione acquista una nuova forma: allora ha luogo la libertà propriamente detta, la libertà cioè *bilaterale* o *meritoria*, conciossiachè per essa la volontà piega da un lato, ovvero dal suo opposto; e perchè la è dessa propriamente il fonte del merito, o del demerito che l' uom co' suoi atti o voleri si acquista. Possiam dunque così la libertà definire: « la potenza che ha l' uomo di determinarsi fra voleri opposti ». E *opposti* infatti dir vogliònsi que' voleri, de' quali uno risguarda il bene soggettivo, e l' altro il bene oggettivo e morale; beni cioè di natura affatto opposta; laddove quelli che non han per termine che soli beni soggettivi, anzichè voleri opposti, li chiameremo *diversi*.

105. Ed egli è per sì fatta guisa che ha luogo nell' uomo la imputabilità, la risponsabilità de' suoi atti. Imperciocchè quella singolar potenza spirituale, detta *forza pratica* (n. 103), onde la volontà si determina a questo od a quello, può dispiegarsi in duo modi diversi: ella può cioè, messa, per dir così, in un bacino della bilancia la dignità oggettiva delle cose, ossia la loro entità, l' effettivo loro valore, e nell' altro il loro pregio soggettivo, il diletto cioè e il piacere che a noi procurano, può, dico o far sì che la prima (dignità oggettiva delle

cose) dia il tracollo alla bilancia, come se il pregio soggettivo nulla pesasse; o, all' opposto, illudendo l' uomo coll' errore, creare un peso illusorio e dare per tal maniera il vantaggio al bene soggettivo, sì che la bilancia tracolli alla sua banda. Nel primo caso l' atto, il decreto della volontà, e per ciò stesso l' operazione che ne conseguita, è buona, onesta, virtuosa; nel secondo per lo contrario, turpe e malvagia.

Di che appar manifesto, come nella libertà stia il supremo principio della personalità umana: avvegnachè gli è proprio della libertà e a lei naturale, l' aver impero su tutte le altre potenze dell' uomo, e governarle.

106. Da quanto abbiam detto, che non è poi altro che la semplice e genuina descrizione del fatto della libertà, parrebbe che a nissuno potesse mai cadere in pensiero di niegare all' uomo questa facoltà di eleggere a suo arbitrio; ma che cosa v' ha egli di così strano ed assurdo, come già Cicerone osservò, che qualche filosofo non abbia insegnato? Quindi anch' essa la umana libertà s' ebbe i suoi avversarii: i così detti *fatalisti.*

Ma per quanto ingegnose e sottili possano essere le loro obbiezioni e speciosi i loro argomenti, v' ha tal prova della libertà, contro a cui tutti vanno a rompere e a dileguarsi: e quest' è la chiara e irrefragabile testimonianza della nostra coscienza. E per fermo, io son conscio a me stesso, che, mentre non è altrimenti in mio potere, in certi casi, di provare o non provare una data sensazione, d' intuire la verità o no, ho all' incontro piena facoltà di volere o non volere, di determinarmi a questa o a quell' altra cosa, facendo prevalere in me, colla mia forza pratica, questo motivo piuttosto che quello. *Sentit animus se moveri; quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua non aliena moveri* (Cic. *Tusc. disp.*). Or questo gli è un fatto; e i fatti, fossero pure oscurissimi ed inesplicabili, nissun argomento, nissun razioci-

nio varrà mai a distruggerli; e molto ben disse un elegante scrittore de' nostri giorni, che « il ragionare contro al fatto non è indizio di sana mente ».

107. L'intima coscienza pertanto che noi abbiamo della nostra libertà, l' irresistibile evidenza ond'ella ci attesta l' assoluta indipendenza delle interne nostre deliberazioni, questa è senza dubbio la più potente prova, l' argomento invincibile e perentorio del libero arbitrio dell'uomo, e che da nissun altro può essere pareggiato.

Esso nondimeno può ricevere, non dirò maggior valore in se stesso, ma più di efficacia per avventura sui nostri animi, dalla considerazione di alcuni altri fatti dell' umana natura, non più luminosi per certo del fatto stesso della libertà, ma forse meno contestati, e che d' altra parte il suppongono; sì che o convien negargli insieme con esso, o insiem con questi riconoscere il libero arbitrio.

108. Tra questi fatti viene in 1° luogo la legge morale con tutte le sue conseguenze. La legge infatti suppone la libertà; il dovere suppone il potere. Senza la conoscenza di una legge, la libertà sarebbe un dono inutile; come, senza la libertà, sarebbe la legge un ordinamento irragionevole ed assurdo.

2° Il proporci che noi talvolta facciamo un tenore di vita; le determinazioni che prendiamo un dì per l' altro; l' impegnar la nostra parola; il fare o ricever promessa di checchessia; gli ordini che prescriviamo; gli avvertimenti e i consigli che diamo altrui; gli amari rimproveri con cui condanniamo noi stessi per mille intraprese, qualor malamente riescano; i rimorsi che traggonsi dietro le cattive azioni; di che Giovenale:

Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi
Displicet auctori; prima haec est ultio, quod se
Iudice nemo nocens absolvitur, improba quamvis
Gratia fallacis praetoris vicerit urnam (*Sat.* 13);

son questi altrettanti fatti che dimostrano con piena evidenza, essere noi intimamente persuasi, che l'uomo è libero nel suo volere: giacchè, senza la libertà, ciò non avrebbe alcun senso, e l'operar dell'uomo sarebbe al tutto privo di fondamento.

3° Noi troviamo che tutti i popoli, gli uomini tutti, di qualunque tempo e luogo, sono unanimi nel credere all'umana libertà. Alla qual credenza non può sottrarsi nè anche lo stesso fatalista; il quale, intantochè niega la libertà, ne fa uso; e al tempo stesso che colle parole si sforza di persuadere che non è libero, ben mostra di esserlo coi fatti. Mentre che studiasi di dimostrare che un' inflessibile fatalità presiede ai voleri e all'operare dell'uomo, egli impegna la sua parola, segna delle convenzioni, dà ordini ed avvertimenti, — tanta è la forza della verità! Or chi oserà mettere in contestazione l'autorità del genere umano?

109. Dopo queste considerazioni non vorrà esser difficile il risolvere le difficoltà, che contro alla libertà sollevano i fatalisti. Noi ci contenteremo di accennarne alcune principali.

La prima si desume dalla necessaria influenza, che si pretende abbiano i motivi sulle determinazioni della volontà: — come se non fosse la volontà stessa, la quale colla forza sua pratica fa prevalere questo o quel motivo, col diminuire o esagerare il pregio delle cose, col dar loro o toglier valore ad arbitrio, a fine di determinarsi piuttosto in una maniera che nell'altra; siccome appunto ne viene tuttodì dalla nostra coscienza chiaramente attestato.

Si oppone in secondo luogo la forza ed il potere che hanno su di noi le nostre inclinazioni, le predisposizioni naturali, la passione; — senza badare, che di qui non può nascere che un allettamento, uno stimolo, non mai una vera determinazione della volontà; la

quale (e la coscienza cel dice anche apertamente) può sempre resistere alla passione, e determinarsi in opposito della tendenza naturale, ponendosi dinanzi e facendo prevalere un motivo di un ordine superiore.

Finalmente si ricorre, per combattere la libertà, alla prescienza di Dio; — quasi che Iddio, col semplicemente prevedere le future azioni dell'uomo, ne cangiasse la natura, e da libere le facesse diventar necessarie. Ma il vero si è, che Iddio prevede infallibilmente, che noi liberamente opereremo in questo o in quell'altro modo; si che le azioni dell'uomo non succedono già, perchè Iddio le prevede, ma sì piuttosto ei le prevede, perchè succederanno. *Non enim*, dice S. Gerolamo, ***ex eo quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est; sed quia futurum est, Deus novit, quasi praescius futurorum*** (Comment. in Jerem.). Oltrechè può anche dirsi che, propriamente parlando, Iddio non *prevede*, ma *vede* (chè a Dio nulla v'ha di passato o futuro, ma tutto è presente): vede cioè quello che l'uom di per se stesso vuole e delibera di fare. Ora il veder semplicemente e l'osservare una cosa in quanto succede, non reca a pezza alla medesima alterazione di sorta; non influisce, nè punto nè poco, sul naturale suo andamento.

CAPO IV.

DELLE FACOLTA' SENSITIVE-SPIRITUALI DELL' UOMO.

110. Le facoltà sensitive spirituali dell'uomo sono: il sentimento e l'istinto spirituale. — Il sentimento spirituale nell'uomo deriva dall'esercizio delle spirituali sue potenze (intelligenza e volontà); e dividesi perciò in *intellettivo* e *morale*. Quello non è che un piacere o dolore nascente dalla cognizione della verità, ovvero dall'ignoranza od errore in che altri sia caduto. Questo è

un piacere o dolore, in noi prodotto al riflettere sopra una qualche azione buona o malvagia, da noi o da altri commessa. — L'istinto *spirituale* od *umano* è « la facoltà di appetir naturalmente i beni dell' umana intelligenza »; e distinguesi in *razionale* e *morale*. Col primo, l'uomo appetisce i beni soggettivi spiritnali; coll'altro, il bene morale.

111. Dalla data definizione del sentimento spirituale risulta che, — laddove il sentimento fisico o corporeo precede la cognizione delle cose, e ne è come l'occasione e lo stimolo —, il sentimento spirituale per lo contrario è una conseguenza di questa cognizione medesima. Nel che vedesi magistero della saggia e provvida natura; la quale, — nel fornir l' uomo delle due nobilissime potenze, onde cotanto a tutti gli altri esseri terreni sovrasta, dell'intelligenza, dir voglio, e della volontà —, ha stabilito, che il ben ordinato loro esercizio fosse accompagnato da un senso grato e piacevole, il quale servisse come di eccitamento all'ulteriore sviluppo delle medesime, ed a perfezionare in tal modo l' umana sua natura.

Ma il sentimento spirituale (sia intellettivo che morale) può esser piacevole o doloroso, secondo il retto o disordinato uso ed esercizio delle rispettive potenze (intelligenza e volontà) onde deriva. Chi infatti non sa, quale interna soddisfazione e diletto arrechi all' uomo la cognizione? qual dolce sentimento produca in noi la scoperta della verità? Pitagora, scoperto il famoso teorema del quadrato dell' ipotenusa, dicesi facesse una ecatombe in rendimento di grazie. Platone vanta la felicità di coloro, ai quali è dato di contemplare il *buono* ed il *bello* nel loro principio. Quindi Cicerone: *nihil est*, dice, *menti hominis luce veritatis dulcius* (Acad.); e Lattanzio, nelle sue *Instituzioni*, soggiunge; *nullus suavior animae cibus est, quam cognitio veritatis*. Se non che, vie

più squisito eziandio, più puro e soave, che non quello che si gode per la semplice cognizione del vero, è il piacere che in noi ridonda dalla pratica della virtù. Come, all'incontro, dalla coscienza della propria ignoranza o di un errore in che altri sia caduto, e più ancora dal saperci colpevoli di qualche fallo, nasce in noi un sentimento ingrato e molesto, un dolore più o men vivo ed intenso, che è così ben caratterizzato col nome di *rimorso*. Questo senso morale poi in noi medesimamente si desta al considerare soltanto le virtuose o scellerate azioni da altri commesse, anche in tempi remotissimi, e che a noi non potranno esser mai di alcun nocumento o vantaggio. Quindi l'animo nostro si rallegra e conforta al sol volgere il pensiero ad un Aristide, ad un Socrate, ad un Regolo, ad un S. Vincenzo de' Paoli....; laddove profondamente ne addolora ed attrista la sola imagine della feroce Tullia, di Silla, di Tiberio, di Caracalla....; nè possiamo a men di sentirne raccapriccio e ribrezzo.

Sì che tre maniere di sentimenti può provar l'uomo: 1° sentimenti *animali*, o sia sensazioni (n. 14); 2° sentimenti *intellettuali;* 3° sentimenti *morali.*

112. Ma egli è proprio del piacere e del dolore lo stimolarci ad operare: è legge cioè della naturale nostra costituzione, che il sentimento ci scuota e ci commuova e sviluppi in noi l'attività instintiva. Ondechè, a quel modo che l'animale, al provare un piacere o dolore corporeo, esce fuori in un atto di inclinazione o di avversione (n. 20), non altrimenti il soggetto umano, ove in lui s'eciti un sentimento spirituale dalla cognizione di una cosa a lui grata, a questa ei tende ed inclina naturalmente. Questa tendenza o inclinazione è ciò che dicesi istinto *spirituale* od *umano* (n. 103); che si può definire: « la facoltà di appetir naturalmente i beni proprii dell'umana intelligenza »; ovvero anche: « quell'at-

tiva potenza dell'uomo, ond'è spinto a date operazioni, a fine di soddisfare a certi sentimenti, che in lui fa nascere la cognizione di alcuni oggetti ».

113. Ma perciocchè duplice è nell'uomo il sentimento spirituale (n. 111), duplice parimente è l'istinto umano: *razionale* cioè, e *morale*. In virtù dell' istinto razionale, l'uomo appetisce i beni soggettivi spirituali; per istinto morale poi, il bene morale (n. 102). Quindi siccome l'uomo conosce da prima le cose che sono bene soltanto per lui, e poscia quelle eziandio che sono bene agli altri; così primo in lui si sviluppa e manifesta l'istinto razionale, a cui tien dietro assai più tardi il morale.

Sono altrettanti bisogni o istinti razionali, quello di *superiorità*, di *potenza*, di *gloria*, ossia della stima altrui; come pure l'istinto della *società*, dell'*amicizia*, del *sapere* (Pref. n. I); e in generale la tendenza verso quei beni che chiamansi di *opinione*. Istinti morali poi sono l'inclinazione alla *benevolenza*, all'*onestà*, alla *giustizia*; sia poi che questa risguardi gli uomini, ovveramente si riferisca a Dio: nel qual ultimo caso prende il nome di istinto *religioso*.

114. Ora confrontando i caratteri dell' istinto spirituale con quelli dell'animale (n. 23), è manifesta la differenza immensa che passa fra loro; e come lo spirituale sia dell' altro assai più nobile ed elevato. Esso infatti non dipende per nulla dal corpo, ma dagli oggetti dell'intendimento: perciò non ha limiti; fa di continuo sentir la sua azione, benchè non sempre e in tutti colla medesima forza ed energia. Esso per ultimo non appetisce, come si è detto, che beni spirituali; ondechè il fine a cui tende, è la perfezione dell' umana natura.

Vuolsi però osservare, che, sebbene l'istinto umano non operi mai senz'essere preceduto da un qualche giudizio della mente, tuttavia, non proponendosi nel suo operare alcun fine (il che appartiene soltanto alla vo-

lontà), non lascia perciò la sua operazione, propriamente parlando, d'esser cieca e fatale.

115. Come dall'istinto animale nascon gli affetti animali (n. 21), così dall'istinto umano gli *affetti spirituali:* quelle commozioni, dir voglio, più o meno gagliarde, che suscita in noi un'apprensione viva del bene o del male. Di queste affezioni, altre riguardano unicamente noi stessi, e possiam chiamarle egoistiche: altre poi si riferiscono ai nostri simili, e le diremo *sociali*. Ma quantunque molteplici sì le une che le altre, tutte però (siccome appare dalla stessa loro definizione) posson ridursi a due: all' *amore* cioè, e all' *odio;* i quali perciò sono a ragione chiamati gli *affetti primarii* dell'uomo, siccome quelli, da cui tutti gli altri, come da comune lor radice, derivano. E per fermo, qualunque siasi affetto, non è mai altro finalmente che *amore del bene* e *odio del male.*

116. Or, se è così, che diremo dell' opinione degli antichi stoici, i quali, considerando gli affetti quasi altrettante malattie dell' animo, e condannandoli conseguentemente come perniciosi e nemici alla verità e al ben essere dell'uomo, pretendeano, che in ciò massimamente debbasi adoperare il saggio, di sradicarli a pieno dall' animo suo e rendersene affatto libero? *Zeno,* così Cicerone, *omnibus* (affectibus) *quasi morbis voluit carere sapientem* (Acad.).

Noi rispondiamo, che, se nel così sentenziare gli stoici s'avevano in vista, non già gli affetti in sè considerati e nel loro essere naturale, ma sì piuttosto la loro degenerazione, gli affetti cioè disordinati e strabocchevoli, — oh questi senza dubbio sono nocivi siccome quelli che perturban la ragione, e spingono la volontà a pessimi partiti: nel qual caso prendono il nome di *passioni* (n. 21). E in questo siamo anche noi del parere degli stoici, ed abbiam le passioni come altrettanti tiranni dell'uomo.

117. Ma egli è ben diversamente, ove si considerino gli affetti nel loro stato normale: avvegnachè questi sono utilissimi e possenti stimoli ad operare, e valgono a toglierci allo stato, in che pur ci troveremmo, di vera apatia, e a non esser per poco che un tronco insensibile ed inerte, od, usando la energica espressione del Lafontaine, « a cessar di vivere prima d'esser morti » (*Favole*): miserabile condizione, alla quale, in parte almeno, tentano i comunisti e i socialisti de' nostri dì, colle strane lor dottrine, di ridurre il genere umano. E per verità, che cosa avrebb' egli mai fatto, che cosa farebb'egli mai di grande e maraviglioso, quai sarebbero le sue invenzioni e le sue scoperte, senza l'istinto, e conseguentemente senza l'amor del sapere e della gloria? E che cosa è l'amor della gloria, fuorchè il desiderio di superare i propri emuli e rivali? Toglicte questo, e che avverrà? Tutti, senza dubbio, se ne rimarrebber quieti e tranquilli. « Milziade più non romperebbe i sonni a Temistocle; il genio di Erodoto più non ecciterebbe quello di Tucidide; Alessandro non porterebbe più in una cassetta di cedro il racconto delle imprese di Achille; Cesare finalmente non verserebbe più lagrime al vedere una statua di questo Alessandro medesimo! Ottimamente: ma col guarire le insonnie del genere umano, non avreste voi timore di averlo gittato nel sonno della morte »? (Thiers, *Della proprietà*).

118. A che poi ridurrebbesi la vita umana, senza la vicendevole corrispondenza de' dolci affetti. Se v'ha uomo al mondo, che non abbia a chi accordare il suo amore o la sua stima, e da cui possa alla sua volta essere amato o stimato, di' pure che costui è fra' mortali il più infelice. Togli all'uomo l'amor della patria, la riconoscenza ai benefizii, i dolcissimi sentimenti della famiglia, gli affetti di padre, di sposo, la divina virtù della beneficenza, e di una tenera compassione che trova

il suo bene nel mescer le proprie lagrime con quelle dei miseri, ed avrai con ciò stesso tolto via ciò che di più bello, di più sublime e delizioso ci presenta l'umana società, e per poco non dissi, annullata e resa impossibile la società medesima.

Tutto adunque sta nel ben dirigere e governare le affezioni dell'uomo, onde raggiungano il loro scopo, che è pur sempre nobile, e alla sua natura conforme. Ma il volerle estirpare affatto ed estinguere, quand'anco non fosse impossibile ed assurdo, sarebbe ad ogni modo barbara impresa e crudele.

CAPO V.

CONFUTAZIONE DEL SENSISMO.

119. Noi, dietro la scorta sicura dell'osservazione interna, abbiam diviso le naturali facoltà dell'uomo in animali, intellettive e morali: una quarta classe ne la cercheremmo indarno.

Ma e non si potrebb'egli, per avventura, semplificar maggiormente la cosa, e tutte le facoltà ridurre ad una sola; di cui le altre non fossero più che altrettanti modi e quasi dissi manipolazioni diverse? Questo appunto, nello scorcio del passato secolo, tentò di fare Condillac. Il quale, nient'altro veggendo di originale e primitivo nell'uomo, fuorchè la sensitività fisica o animale, insegna, che l'attenzione, il giudizio, la memoria. . . . , in breve, l'intendere ed il volere non sono che tanti modi diversi del sentire corporeo; e che conseguentemente le cognizioni, le idee, altro non sono che semplici trasformazioni della sensazione medesima. È questa la celebre dottrina della *sensazione trasformata*, comunemente conosciuta sotto il nome di *sensismo*. Di che *sensisti*, o *filosofi plebei*, come chiamavali Cicerone, sono detti i fau-

tori e seguaci di siffatta dottrina: o sia che pura e semplice la professino, qual è proposta dal Condillac; o con qualche, più apparente che vera e sostanziale, aggiunta e modificazione, siccome scorgesi in Locke; il quale perciò a ragione da Royer-Collard e dal signor Cousin è nominato il padre e fondatore del sensismo moderno.

120. Ma che l'accennata riduzione sia impossibile ed assurda facilmente si vedrà, ove si considerino attentamente i caratteri proprii della sensazione; i quali essendo al tutto opposti a quelli delle potenze intellettive e morali dell'uomo, segue, che alla sensazione ridur non si possano tutti i fatti psicologici, come pretendono i sensisti.

E primieramente la sensazione, siccome assai bene osserva l'illustre abate di Caluso, è per sè inintelligibile ed oscura, nè intender si potrebbe senza la *ragione* (*Principii di filosofia, ecc*). Quindi un essere privo di ragione e di intelligenza può provar quante si voglia sensazioni grate o moleste, ma non conoscerà mai, non mai saprà di provarle; la sensazione cioè resterà per esso un puro fatto, vero e reale, ma a lui sconosciuto; a quel modo che un corpo tenuto al buio, non si può vedere e discernere, e allora soltanto diventa visibile, che un qualche raggio di luce il colpisce. Or direm noi che la sensazione, nella ragione e intelligenza stessa si trasforma? Onde, in grazia, e per quale arcana forza si opera sì strano e portentoso trasmutamento? Maggiore al certo non sarebbe la pretensione di chi affermasse che le tenebre si cangiano in luce.

121. La sensazione inoltre è di natura sua passiva: non è altro cioè che una mera passività del soggetto senziente; là dove l'*attenzione* (parlo dell' attenzione intellettuale, n. 37) è un' attività propria del soggetto umano. « Io non ho mai potuto comprendere, dice in questo proposito Laromiguière, non già come la sensa-

zione preceda l'attenzione, ma come in questa si trasformi; non già come ad uno stato passivo dell'anima tenga dietro immantinenti uno stato attivo, ma sì bene come tra questi due stati sia identità di natura; sì che l'attività altro non sia che una trasformazione della passività » (*Lez.* 5).

122. Nè altrimenti vuol dirsi della *volontà;* la quale anzichè essere un puro modo del sentire fisico e materiale, non di rado a questo si oppone e con lui entra in conflitto. E per fermo, non è egli allora che più risplende la forza ed energia dell'umana volontà, quando resiste all'appetito sensitivo, e il domina e soverchia? Sarà egli il senso in collisione con se stesso; vinto e vincitore ad un tempo? Una morte terribile s'offre agli occhi di Regolo; e intantochè può restarsi in Roma, nella sua patria, e vivervi felice in seno della sua famiglia, Regolo parte per Cartagine. Direm noi che l'imagine, il fantasma della morte si trasformò in Regolo nella ferma risoluzione di andarvi all'incontro? E Muzio Scevola, che con una spaventevole intrepidità tien la destra immobile su carboni ardenti, altro anch'esso non sarà che passivo strumento o trastullo d'una sensazione?

123. Per quello poi che spetta alla *memoria*, nissuno non vede, com'egli non sia a gran pezza la stessa cosa il rammentare un piacere o un dolore già provato altra volta, e il provarlo attualmente. E chi non sa che la memoria de' passati tempi lieti e felici non fa per lo più che accrescere e render più vive le sventure presenti? « Nè posso negare, così Severino Boezio, che il corso della mia prosperità non sia stato velocissimo. Ma questo è quello, che, rammentandomene io, più forte mi cuoce: perciocchè fra tutte le avversità della fortuna, la più infelice maniera di mala ventura è l'essere stato avventuroso. E già Dante avea posto in bocca a

Francesca da Rimini queste parole:

. . . . Nessun maggior dolore
Che ricordarsi del tempo felice
Nella miseria. — (*Inferno*, C. V.)

E se così è della memoria, è a più forte ragione della *imaginazione intellettiva;* siccome quella che risulta dal complesso di più altre facoltà, tra le quali la memoria stessa (n. 94). Di che assai bene osserva il sig. Cousin, come il solo fatto della memoria volontaria distrugga di pianta la dottrina della sensazione.

124. Che cosa poi v'ha egli di comune fra il senso corporale ed il *giudizio?* Avvegnachè, se a Dio piace, sentir l'azione simultanea che due oggetti corporei fanno su di noi, non è certo lo stesso che insiem paragonarli e giudicar della relazione che s' hanno fra loro. Per formare il giudizio occorrono più atti: un atto cioè di attenzione distinto per ciascheduno degli elementi o termini del giudizio; un atto complessivo di attenzione vòlto ad amendue i termini, o meglio alla relazione che passa fra i medesimi; e un terzo atto infine (nel che propriamente consiste l' essenza del giudizio) con cui si afferma che quei due termini fra lor convengono o no (n. 58). E questo è ben altro che un provare una duplice sensazione ad un tempo. Lo stesso poi, e con maggior diritto vuolsi affermare del *ragionamento:* il quale appunto consiste nella combinazione e connessione di più giudizii (n. 64).

125. Nè diverso risultamento si otterrà, ponendo in confronto i caratteri della sensazione con quelli della cognizione e dell' idea; cui perciò a torto il Condillac definisce; una *sensazione trasformata.*

E per fermo, la sensazione (e ciò che dicesi della sensazione, intendasi pure anche detto dell' *imagine sensibile;* la quale altro non è che la riproduzione interna d'una qualche sensazione, ovvero il complesso di più

sensazioni già provate altra volta), è di natura sua *soggettiva:* non è, vale a dire, che una semplice modificazione, più o men piacevole o dolorosa, del soggetto senziente (n. 15). L'idea per lo contrario è *oggettiva:* per essa cioè viene esibito e rappresentato alla nostra mente l'oggetto in se stesso, come dalla mente distinto, anzi alla medesima opposto. « L'essenza del pensiero, dice il Gioberti, richiede un oggetto distinto dal soggetto pensante, e tuttavia legato con esso, mediante quello spiritual contatto o commercio, in cui risiede la cognizione ». Sicuro che mentre io soffro, posso aver conoscenza dell'oggetto che mi fa soffrire; ma questa conoscenza non aggiunge nulla al dolore, nol costituisce punto, nol produce; ch'io l'abbia o no, io non lascio perciò di soffrire, nè più nè meno. Il dolore, in breve, come il piacere, è uno stato di me stesso, in cui non mi oppongo verun altro termine distinto da me; il che appunto succede nella cognizione.

126. La sensazione è *particolare*, ha, vale a dire, un termine unico, speciale e fisso. Laddove l'idea è *universale:* essendo ogni idea come il tipo od esemplare d'infinite cose; naturalmente cioè rappresentativa d'infiniti oggetti simili, tutti per essa sola pensabili e intelligibili: a quel modo che da una sola e medesima forma o modello si posson trarre quante si vogliano statuette, p. es., od altre figure.

127. Ancora: la sensazione è *mutabile, temporanea, contingente*; e l'idea, *immutabile, eterna, necessaria:* chè tali sono per l'appunto le essenze delle cose. Or l'idea altro non è che « l'essenza intelligibile della cosa »; *idea,* dice Seneca, *est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum* (Epist. 58). Un *uomo,* p. es., come qualunque altro essere individuo, tranne Iddio, è senza dubbio cosa temporanea, mutabile, contingente. Ma non così può dirsi dell'essenza dell'uomo, dell'uomo ideale, dell'*idea* in-

somma dell'uomo. Questa è necessaria, immutabile, eterna: perocchè l'uomo fu sempre e necessariamente pensabile; ed in realtà è pensato ab eterno da Dio. Ora, dati due esseri di diversa, anzi opposta natura, non è egli impossibile affatto, che l'un nell'altro si trasformi? *nihil est enim*, dice Cicerone, *quod de suo genere in aliud genus transferri possit* (Acad.). Oltrechè essendo la sensazione qualche cosa di semplice ed indecomponibile (n. 15), acciocchè in altro trasformar si potesse, farebbe d'uopo anzitutto distruggerla. Nel qual caso non s'avrebbe altrimenti una trasformazione, ma sì una vera creazione.

128. La sensazione pertanto sarà bensì l'occasione, lo stimolo, la *materia* della cognizione; ma la cognizione stessa non mai. A quella guisa a un di presso, che le pietre, la calce, i mattoni, ecc. sono il materiale d'una casa; la quale però allora soltanto dicesi costrutta, quando vien questo debitamente disposto ed ordinato: ossia quando l'artefice gli dà una qualche forma. Così la sensazione, ricevendo dall'intelligenza, come da artefice, la propria *forma* (che non può essere che qualche cosa d'intelligibile e di mentale) diventa cognizione. Nel qual senso (che non è però quello di Condillac) può dirsi che la sensazione si trasforma in idea; ossia, ciò che pria non era che sentito, è poi anche conosciuto ed inteso (n. 60).

129. Di qui medesimamente conseguita, che l'idea è ben tutt'altra cosa dall'*imagine sensibile*. Avvegnachè questa, altro non essendo che la riproduzione interna di una qualche sensazione, ovvero il complesso di più sensazioni già provate altra volta (n. 17-8), è anch'essa di necessità, al par della sensazione, soggettiva e particolare.

130. Segue finalmente che altro è l'idea, ed altro è l'atto, onde la mente umana la intuisce e contempla: della quale perciò non può dirsi un'affezione, un modo.

Perocchè la mente umana è essa pure qualche cosa di finito e di contingente. « Si distingua sempre, così il Rosmini, fra l'idea in se stessa, e l'intuizione accidentale che noi ne abbiamo ». E il Gioberti: « Il termine obbiettivo della cognizione si distingue dall'atto subbiettivo che lo afferra: questo è umano, contingente, finito, imperfetto, molliplice, secondo il numero dei pensanti e la successione del pensiero; quello, insignito delle contrarie doti ».

131. Che se è così rispetto alle idee, che pur contengono un qualche elemento sensibile, e che perciò son dette *miste* o *materiate:* come sono ad es. le idee *d'uomo, d'animale, di albero* e simili; a più forte ragione vuolsi dire delle idee *pure*, di quelle cioè, alla cui formazione per nulla concorre il senso esterno od interno: le idee, per es., del *vero*, del *giusto*, del *bello*, ecc. « Hai tu veduto mai queste cose, così Socrate interroga Simmia presso Platone, o le hai tu percepite con qualche altro senso corporale »? E più esplicitamente S. Agostino: « V'ha qualche cosa adunque che l'animo vede e sente, non per mezzo degli occhi del corpo, non delle nari, non delle orecchie, non del palato, non del senso corporeo, ma per se stesso: conciossiachè non sia nè colore, nè suono, nè odore, ecc. Mi si dica, in grazia, qual colore s'abbia la sapienza? allorchè si pensa la giustizia, che cosa arrivi, quasi suono, alle orecchie? che cosa s'innalzi alle nari? che cosa si maneggi colla mano »? (*Enarr. in ps.* 41). Quindi l'illustre fisiologo e naturalista Virey: « Se tutti i nostri pensieri altro non sono che sensazioni trasformate, come va che l'uomo molte cose inventò e scoperse, che trascendono le sue sensazioni? »

132. Lo stesso dicasi delle idee di *causa* e di *sostanza;* ed in vero, sotto i sensi cadono bensì i fatti, le mutazioni voglio dire ed i fenomeni che succedono, non

che i modi e gli accidenti. Ma le cause di quei fenomeni, e le sostanze a cui questi accidenti appartengono, non sono cose sensibili, non accessibili all' attività del senso; il quale perciò sarà sempre impotente a raggiungerle, a percepirle. Ondechè lo stesso Locke, che è pure il padre e il creatore del sensismo moderno, veggendo come dai sensi l' idea di sostanza trar non si potesse, pensò di niegarne a dirittura la esistenza. Cosa però non poco ridicola; come infatti non esiste un' idea che, al dire di Locke medesimo, è dagli uomini usata di continuo, e che riscontrasi ad ogni tratto nei loro discorsi?

133. Che se noi ci facciamo a considerare i principii universali della ragione, in cui quelle idee medesime, nella loro applicazione, si convertono (n. 72), vieppiù evidente ancora ci parrà l' assurdità del sensismo. Pognamo ad esempio il principio di causalità: « non si dà effetto senza cagione ». Conciossiachè sia finita e limitata l' esperienza de' sensi, i quali, come già osservava Leibnizio contro a Locke, « insegnano bensì ciò che avviene, ma non già quello che avviene di necessità », come potremmo noi sapere, col solo ministero di essi, non solamente che ogni effetto ha la sua causa, ma che nissun effetto assolutamente può accadere, anzi di più, senza una causa, nemmen concepirsi? Dove troveremmo noi nei sensi una *necessità* ed *universalità* così fatta? Quello poi che del principio di causalità, dicasi di qualunque altro principio razionale.

134. Finalmente, se nulla è nell' uomo, come pretende il sensista, al di sopra, del sentir fisico e materiale, qual havvi ancora divario tra esso ed il bruto? quello tutto al più che passa tra un cavallo, p. es., ed un pesce. Nel qual caso avrebbe Diderot avuto ragione di dire, che, « un cane non differisce dall' uomo che per l' abito ».

Che se tutto nell'uomo si riducesse al sentir fisico e materiale, in che ritrovar potrebbesi la somiglianza che ha con Dio? Eppur di questa parlano chiaramente, e in più d'un luogo, le sacre scritture. *Faciamus hominem,* così è detto nel Genesi, *ad imaginem et similitudinem nostram* (cap. I). E ancora: *In die qua creavit Deus hominem, ad similitudinem Dei fecit illum* (cap. V). Così medesimamente nel libro della Sapienza sta scritto: *Deus creavit hominem inexterminabilem, et ad imaginem similitudinis suae creavit eum* (cap. II). Nè questa somiglianza dell'uomo con Dio ai gentili medesimi fu sconosciuta; fra' quali Cicerone, nel 1.° *De legibus,* ha queste parole: *Est igitur homini cum deo similitudo.*

135. Noi ci siam dilungati alcun poco nella confutazione del sensismo; nè senza buona ragione. Avvegnachè « il sensismo è certamente in se stesso uno dei sistemi più assurdi, e de' più funesti per le sue conseguenze » (Gioberti): siccome quello, da cui scaturirono mai sempre i più erronei e perniciosi sistemi della filosofia: fra' quali voglionsi specialmente annoverare il *materialismo* e lo *scetticismo;* che è quanto dire la negazione dello *spirito* e della *verità.* Che se non tutti, che professarono la dottrina della sensazione (e fra questi ci gode l'animo di poter collocare gli stessi corifei del sensismo moderno, Locke e Condillac), giunsero filosofando sino a questi estremi, la fu questa una felice e lodevole loro inconseguenza: l'uomo cioè fu più forte del filosofo; la natura vinse il sistema. Ma sta sempre, che il sensista, se vuol esser logico e conseguente a se stesso (e molti pur troppo furono e sono), debb'essere ad un tempo scettico e materialista. Il materialismo poi e lo scetticismo, una volta introdotti nella scienza, son come sostanze corrosive, che a tutto s'appigliano e non lascian più nulla d'intatto: nè metafisica, nè morale, nè politica, nè estetica, nè religione. Or quello che la ra-

gione dimostra, ne viene ampiamente confermato dalla storia della filosofia. Basti citare i nomi di Hume, di Cabanis, di Tracy, di Volney.... coll' immensa schiera de' lor discepoli e seguaci.

APPENDICE.

Della natura e dell' origine delle idee.

I sensisti, — non ammettendo innato nell' uomo alcun elemento o germe intellettivo, ma considerando l' anima umana, secondo il lor modo di esprimersi, quale una *statua* od una *tavola rasa* —, non possono in verun modo render ragione della sua intelligenza, e siano per ciò stesso incapaci di risolvere la gran questione dell' origine delle idee e delle cognizioni umane, questione vitale e fondamentale di tutta la filosofia, e intorno a cui s' affaticarono i più distinti pensatori di tutti i tempi. Ondechè il *sensismo*, — siccome quello che a dare spiegazione di questo fatto importantissimo della natura razionale dell' uomo, assume meno di ciò che a tal uopo si richiede ed è necessario —, è un sistema insufficiente, peccante cioè *per difetto*. Ma, — conciossiachè troppo spesso avviene che l' uom, nell' intento di evitare un estremo, si precipiti nell' estremo opposto, secondo il notissimo: *Incidit in Scyllam cupiens vitare Charibdim* —, così appunto non mancò chi, ad oggetto di risolvere il problema dell' origine delle idee, assumendo più di quello che a ciò non faccia mestieri —, abbracciasse un sistema peccante *per eccesso*. Fra questi è celebre sopra tutti Platone; il quale, fedele alla dottrina del suo maestro Socrate, suppone che le anime umane, nel primo entrar che fanno a dar vita ai rispettivi lor corpi, seco portin congenite ed *innate* le idee delle cose tutte, ma assopite e latenti, e come in uno stato di torpore e di oblivione. Le quali però, in date circostanze, si rieccitano, e come tratte fuori de' lor ripostigli ci si fanno presenti allo spirito; sì che a noi sem-

bra di averle pur allora per la prima volta, benchè in fatti, senza nostra saputa, già esistessero in noi. Ondechè l'azione de' corpi esterni sui nostri organi sensorii, il discorso, il commercio cogli altri uomini, l'educazione non s'hanno già a considerar come mezzi, secondo che comunemente si crede, di acquistar le cognizioni, ma sì piuttosto come altrettanti stimoli ed occasioni di scuoterle e ridestarle in noi stessi. Di che segue che, in tal dottrina, l'imparare altro non è che un ricordarsi; ed il sapere, non più che una semplice reminiscenza. *Ex quo*, dice Cicerone, *effici vult Socrates, ut discere nihil aliud sit, nisi recordari.* (Tusc. d.) — Ma, oltre a questi due sistemi (il sensistico ed il platonico), molti altri ne furono al medesimo oggetto inventati dai filosofi; i quali tutti però, o all'uno o all'altro di essi posson ridursi: perchè, quali più quali meno, tutti peccanti o per difetto o per eccesso. Or gli è un principio del buon metodo di filosofare che, nella spiegazione de' fatti dello spirito umano, non si debbe assumere meno di quanto fa bisogno a spiegarli; ma non si dee nè anche assumer di più che non sia necessario a rendere ragione dei medesimi. Perocchè se, per una parte, *natura*, com'è in proverbio, *in necessariis non deficit*, per l'altra, *nihil agit frustra; et frustra*, dice Newton, *fit per plura, quod fieri potest per pauciora*; o, come osserva il Galileo: « La natura per comun consenso non opera con l'intervento di molte cose quel che si può fare per mezzo di poche; opera molto col poco ».

Or bene, qual sarà questa giusta via di mezzo, che ne conduca alla risoluzione del poc'anzi accennato problema sull'origine delle idee; o, in più chiari termini, questo *minimum*, ma pur bastevole a render ragione dello sviluppo intellettuale dell'uomo? Rispondiamo, che i primi elementi delle umane cognizioni sono l'*idea universale di ente* (elemento *formale*) e il *sentito* (elemento *materiale*); quello è l'oggetto naturale ed immanente dell'*intuizione*; questo, il termine del *sentimento fondamentale*: che son gli atti primordiali dell'uomo nell'ordine del conoscere. S'egli non avesse da natura questi due elementi (l'idea cioè, ossia l'essere per sè noto, ed il sentito), nessuno per fermo potrebbe darglieli mai; egli non intenderebbe alcun discorso che gli fosse rivolto, non

conoscerebbe mai nulla. Or lo spirito umano, il quale possiede ad un tempo questi due primissimi elementi di tutto lo scibile, è anche dotato d'*attività*. Quindi, — facendo continuo uso dei medesimi, applicando cioè l'essere ideale (lume intellettivo) al sentimento naturale, alle sue modificazioni ed ai moltiplici suoi termini —, produce a se stesso tutte le altre cognizioni di cui è capace. — Diamo un qualche sviluppamento a queste proposizioni, per quanto il consentono i ristretti confini entro ai quali dobbiam contenerci.

Ed anzi tutto ci fa d'uopo chiarir bene il significato di alcuni vocaboli (p. e.: pensiero, cognizione, idea, concetto e nozione); i quali, perciocchè affini, sogliono bene spesso, nè a torto, massime nel parlar comune ed ordinario, adoperarsi indistintamente come sinonimi: fra' quali però l'attenta riflession filosofica trova notabile differenza. *Pensiero* o *intellezione* dicesi propriamente « quell'atto, con cui lo spirito umano si rappresenta una qualche cosa com'è in sè, ponendosela, per dir così, dinanzi agli occhi a contemplare ». Dal pensiero poi nasce la *cognizione*: come a dir cognazione o congiunzione dello spirito colla cosa stessa. Lo spirito è il *soggetto* pensante o conoscente; la cosa a cui esso si rivolge chiamasi *oggetto* del pensiero o della cognizione (*res obiecta subiecto*). Qualunque cognizione, dice il Jouffroy, suppone due termini, una intelligenza che conosca ed un oggetto conosciuto. La cognizione sta come tramezzo a questi due termini medesimi ». E il Gioberti: « L'essenza del pensiero richiede un oggetto distinto dal soggetto pensante, e tuttavia legato con esso, mediante quello spiritual contatto o commercio, in cui risiede la cognizione »: il che esprime S. Tommaso dicendo, che, dell'intelligente e della cosa intesa *fit unum:* a quel modo che, nell'atto del sentire, s'immedesimano il senziente ed il sentito. Or quest'oggetto, considerato in sè, nel semplice suo essere, come termine dell'intuizione mentale, e senza aggiungervi nulla, gli è ciò che propriamente chiamasi *idea*. Diceva: *senza aggiungervi nulla*; perocchè se al semplice pensiero di una cosa aggiungo, p. e., l'affermazione della esistenza reale o sussistenza della cosa stessa pensata, non intuisco più allora semplicemente l'idea ossia l'oggetto in sè, ma lo percepisco intellettivamente: cioè giudico ed assento

che esiste un ente reale; che vi ha una realità corrispondente alla mia idea.

Son dunque tre cose diverse: la *percezione intellettiva* di una cosa; l'*intuizione* dell'idea; e l'*idea* stessa intuita. « Si distingua sempre, dice il Rosmini, fra l'*idea* in se stessa, e l'*intuizione* accidentale che noi ne abbiamo » (*Rinnov.*). E il Gioberti: « Il termine obbiettivo della cognizione si distingue dall'atto subbiettivo che l'afferra ». Di che conséguita che l'*idea*, propriamente detta, non è che la cosa ossia l'oggetto considerato nella mera sua possibilità; è « l'oggetto possibile intuito dalla mente »; — « l'ente per sè intelligibile »; — « l'oggetto ideale del pensiero »; — « l'essenza intelligibile di una cosa ». Che se altri riserbar volesse il nome di *idea* all'idea madre e fondamentale (lume di ragione, forma dell'umana intelligenza), all'essere cioè ideale-indeterminato; il quale, — col solo determinarsi in questo o in quell'altro modo, si trasforma, per dir così, e diventa tutte quante le altre idee, sia generiche che specifiche —, si potrebbe in tal caso, a queste varie determinazioni dell'essere, alle idee cioè più o meno determinate, dare il nome di *concetti* o *nozioni*. — Or di qui facilmente ricavansi i proprii ed essenziali caratteri dell'idea, che già furon poc'anzi brevemente accennati. E primieramente l'idea è *oggettiva:* è anzi (siccome appar dalla datane definizione) l'unico e vero oggetto della mente. La cognizione, p. e., non può dirsi oggettiva in tutto e per tutto; giacchè comprende eziandio un elemento soggettivo; l'atto cioè dello spirito che afferra l'idea. I sussistenti poi non sono oggetti *per sè*, ma solo *per partecipazione*; perchè appunto per sè non sono intelligibili, bensì per l'idea che li rappresenta. 2° L'idea è *universale:* perciocchè ogni idea è come un tipo od esemplare d'infinite cose; è cioè di natura sua rappresentativa d'infiniti oggetti simili, tutti per essa sola intelligibili e pensabili. Dico: *di natura sua;* giacchè essa non lascia d'esser tale, quand'anche noi per avventura non cel sapessimo, nè la facessimo forse mai servire a tal uso. Così un dipinto, oltre alla persona le cui forme furono veramente dall'artista ritratte su quella tela, rappresenta ben anche tutte quelle altre, qualunque ne sia il numero, che a lui rassomigliano; e delle quali conseguentemente il pittore, senza pure avveder-

sene, fece il ritratto. 3° Finalmente l'idea è *immutabile, eterna, necessaria:* chè tali sono per lo appunto le essenze delle cose. *Idea*, dice Seneca, *est eorum quae naturâ fiunt exemplar aeternum* (Epist. LVIII). Un *uomo*, p. e., come qualunque altro essere individuo, tranne Iddio, è senza dubbio cosa temporanea, mutabile, contingente. Ma non così può dirsi dell'essenza dell'uomo, dell'uomo ideale, dell'*idea* insomma dell'uomo. Questa è necessaria, immutabile, eterna: chè l'uom fu sempre e necessariamente pensabile; ed in realtà è pensato ab eterno da Dio. Nel quale le idee, — considerate non già in quanto sono accidentalmente intuite dallo spirito umano, ma bensì nel loro essere puro e genuino —, esistono come in lor vera e propria sede; e vi formano l'esemplare eterno di tutto il creato (*eorum quae naturâ fiunt exemplar aeternum*, Seneca); ossia quell'eterna Sapienza, la quale di sè così parla magnificamente nel libro de' *Proverbii*, al c. 8: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret..... Quando praeparabat coelos, aderam; quando certa lege et gyro vallabat abyssos; Quando aethera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum; Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos; Quando appendebat fundamenta terrae: Cum eo eram cuncta componens.*

Conosciuta la natura delle idee, noi possiam con sicurezza investigarne l'origine e la formazione: origine e formazione, m'intendo, delle prime idee che lo spirito umano acquista, e che formano come la base di tutto il sapere che gli è dato di procacciarsi in appresso. Avvegnachè, rispetto alle cognizioni successivamente per noi acquistate, dappoichè già trovasi sviluppata e in pieno esercizio la nostra intelligenza, non occorre più di occuparcene: sì fatte cognizioni sono dovute alle funzioni diverse della riflessione; delle quali fu parlato a suo luogo. Ma anche quest'altra parte del problema intorno all'origine delle idee fu già per noi risoluta, dove abbiam dimostrato, come le prime e dirette cognizioni delle cose le abbiam per via de' giudizii primi ed immediati, mercè la percezione intellettiva (n. 31, 32). Tutta la questione adunque si riduce a dare spiegazione di tali giudizii: la è questa veramente, come la dimanda il Rosmini, *la chiave d'oro* di

tutta la filosofia. Ma i giudizii primitivi noi li abbiam trovati tutti compresi in questa formola generale: « ciò ch' io sento esiste ». Ciò posto, che cosa manca egli ancora alla piena risoluzione dell' anzidetto problema, fuorchè di assegnare la ragion sufficiente del *sentimento* e dell' *idea universale di esistenza*, ossia dell' ente in universale, che sono i due termini od elementi del giudizio primitivo: di spiegare cioè, onde il senso e l' idea d' esistenza nell' uomo s' abbiano origine? Or bene, il senso (fondamentale corporeo) ci è dato dalla natura medesima: esso emerge cioè dal fatto stesso dell' unione dell' anima col corpo; e in quanto alle modificazioni che subisce, le son dovute alle impressioni che ricevono gli organi sensorii dagli agenti esterni. Più non rimane pertanto che a cercar l' origine dall' idea dell' essere. Ma, se a Dio piace: Se questa idea è necessaria alla formazione de' giudizii primitivi, i quali ci somministrano le primissime cognizioni che noi possiamo aver delle cose; se, privo di questa idea, l' uom non potrebbe nè anche pensare, — avvegnachè pensare altro non è che considerare una cosa nel suo essere, ossia affermarla e giudicarla esistente: la quale affermazione e giudizio, senza l' idea di esistenza è al tutto impossibile —; segue di necessità che questa idea sia congenita e *innata* nell' uomo. Come infatti, se da natura non l' avesse, ei potrebbe acquistarla? non in altro modo, per fermo, che col pensare e far uso di sua intelligenza. Ma l' idea dell' essere, come testè vedemmo, è quella appunto che dà all' uomo la possibilità ossia facoltà di pensare e di intendere. Dunque, se non vogliamo avvolgerci in un circolo vizioso, dobbiam conchiudere, cotale idea essere innata. « Il fatto ci dice, così il Rosmini, che l' uomo non comincia ad usare la facoltà del suo spirito, se non in occasione delle sensazioni esterne, e che il pensiero dell' uomo comincia dall' accorgersi che esistono dei corpi, che esiste egli stesso, che esiste qualche cosa di reale. Ora questo primo pensiero non è se non un' affermazione, è affermare un ente; il che suppone che si conosca innanzi l' essenza dell' ente. Dunque l' essenza dell' ente è nota all' uomo prima di tutti gli atti del suo pensiero; dunque ella non è acquistata cogli atti del pensiero, ma è data precedentemente dall' autore della natura. Di più supponiamo, che l' uomo non

sapesse che cosa è ente; egli non potrebbe mai, per quanti piaceri e dolori sentisse, dire che c'è un ente. Non potrebbe riconoscere che la sensazione suppone un ente, perocchè appunto non saprebbe che cosa sia ente; dunque non conoscerebbe nulla, e non conoscendo nulla, non avrebbe alcuna cosa nota che gli facesse la via a conoscere l'essenza dell'ente. Dunque l'essenza dell'ente non può essere conosciuta per mezzo di altra notizia, ma per se stessa: *l'essenza dell'ente* adunque è *conoscibile* per sè, ed è il *mezzo che fa conoscere tutte le cose*; ella è adunque il *lume della ragione*. In questo senso si dice che l'idea dell'ente è *innata*, e che è quella *forma* che dà l'intelligenza ». Ecco pertanto spiegata l'origine di tutte quelle idee o cognizioni, che han per oggetto qualche cosa di sensibile, e che perciò diconsi *a posteriori*, *miste* o *materiale*; perchè constano di due elementi: di cui uno *formale*, e *materiale* l'altro. L'elemento formale della cognizione è l'essere ideale (forma dell'umana intelligenza); e il sentimento, da cui l'essere riceve le moltiplici e varie sue determinazioni, ne costituisce l'elemento materiale. Qualunque cognizione infatti, qualunque nostro pensiero sottoposto all'analisi, si risolve sempre in questi due elementi: essere, e determinazioni dell'essere. Così pensando l'uomo, io penso l'essere determinato in un certo modo; pensando Platone, penso medesimamente l'essere con altre maggiori determinazioni; e così il pensiero di un animale, di un fiore, di un monte, di una casa....., altro non è, in fine, che pensare l'essere determinato in diversa maniera, secondo la varietà degli oggetti che colpiscono i sensi. Or bene, la forma della cognizione ci è data dall'*intelletto*, il cui oggetto essenziale è appunto l'ente; *intellectus obiectum est ens universale* (S. Th.). La materia di essa (determinazioni dell'ente) ne vien somministrata dal *senso*, sia interno che esterno. La *ragione* in fine, come forza unitiva e sintetica, insiem congiungendo l'una coll'altra, ne compone le rispettive idee; a un di presso come l'artefice il quale, mettendo in ordine pietre, calce, mattoni ecc., e dando loro una conveniente forma, ne costruisce una casa. Per tal guisa, ciò che non era che solamente sentito, diventa pur anche conosciuto ed inteso; (n. 33) e in certo modo lo si trasforma in idea: modo però ben diverso

da quello in cui lo intende il Condillac. Il quale vorrebbe che la sensazione, di per se sola, in idea si trasformasse, senza nulla ricever d' altronde, senza che le si aggiunga verun elemento intellettivo e formale: trasformazione che rassomiglia non poco a quella degli insetti; i quali, schiuso l' uovo, son *larve;* passano quindi allo stato di *crisalidi* o *ninfe;* e diventan per ultimo *insetti* compiuti. Ma non mutan natura perciò; laddove tra la sensazione e l' idea, come abbiam veduto a suo luogo, è diversità anzi opposizion di natura. — Se non che, oltre alle cognizioni miste, altre ne possiede lo spirito umano, le quali, — perciocchè niun elemento comprendono, somministrato dalla materia o dal senso —, chiamansi *a priori*, *pure* o *formali*; tali sono, a cagion d' es., le idee di *unità*, dei *numeri*, di *possibilità*, di *universalità*, di *necessità*, d'*immutabilità*, d'*assolutità* ecc. Or queste idee, chi ben consideri, non sono altro che idee elementari dell' essere ideale, in cui risiedono come altrettanti suoi caratteri o qualità naturali; in esso adunque, e non altrove, se ne vuol cercare l' origine. In questa classe d' idee s' hanno anche ad annoverare quelle del *vero* e del *giusto*; come pure le idee così volgari e di un uso continuo, quelle cioè di *causa* e di *sostanza*. Le quali tutte però si risolvono anch' esse nell' idea di *ente*, di cui non sono che aspetti o modi diversi; come un' attenta riflessione ed analisi mette fuori di dubbio. *Verum fundatur in ente*, così l' angelico Dottore; il quale anzi, sulla « conversione del vero coll' ente » insiste in modo particolare e in più luoghi delle sue opere. In quanto poi al *bene* dice chiaro, come coll' ente ei faccia una cosa sola: *bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum*. Per quello finalmente che riguarda le idee di causa e di sostanza, non che i principii ne'quali si trasformano, noi ci riferiremo a quel che ne abbiam detto in altro luogo; dove osservammo, come i principii scientifici in generale si riducan tutti ai quattro supremi, o meglio al principio unico di contraddizione o di identità; il quale altro non è infine, che la stessa idea dell'essere applicata ed espressa in un giudizio. Nel che pure abbiam consenziente quel maraviglioso ingegno che fu S. Tommaso, ove dice, che il principio di contraddizione *fundatur super notionem entis et non entis; et super hoc principium omnia alia fundantur.*

Per le quali cose tutte noi possiamo a buon diritto conchiudere, che l'essere ideale, congenito all'umana intelligenza e di cui costituisce la forma, è proprio quell'elemento minimo, di cui andavamo in cerca, il quale (insiem col senso fondamentale) è al tutto necessario, ed è al tempo stesso bastante a spiegar l'origine delle idee. Checchè di più tu vi aggiunga, gli è affatto superfluo; e se qualche cosa ne togli, già ti è impossibile di riuscir nell'intento: chè, tolto l'essere, non rimane più nulla. Quest'essere adunque contiene implicitamente e come in germe tutta la scienza; quindi allo spirito umano altro non resta che di fecondare e sviluppar questo germe, traendone fuori più cognizioni gli sia possibile. La scienza, siccome già ci venne altra volta osservato, non si crea in noi, nè si produce da noi stessi, o da qualche essere creato: la creatura altro potere non ha che di sviluppare il germe della scienza preesistente nell'uomo, e nulla più. *In eo qui docetur*, così ancor S. Tommaso, *scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitionum*. Così intesa e interpretata è verissima la dottrina di Platone; il quale riduce la scienza umana ad una specie di reminiscenza. — Ma a noi basta d'aver toccato per sommi capi la questione dell'origine delle idee. A chi poi desiderasse di approfondir maggiormente questo importantissimo soggetto, non mancano scrittori d'ideologia che ne lo trattarono in disteso. In quanto a noi, raccomandiam di preferenza i pregevolissimi *Elementi di Filosofia* di Aless. Pestalozza; ma sopratutto il *N. Saggio* ed il *Rinnovamento* ecc. dell'illustre Rosmini.

ELEMENTI DI LOGICA

136. *Logica* è così detta dal greco λόγος, che significa *verbo, discorso.* Ondechè la logica può definirsi generalmente: « la scienza del discorso umano ».

Ma di due maniere è il discorso, *esterno* cioè (ed è il discorso propriamente detto *verbum oris*); ed *interno*, (vale a dire il pensiero, il ragionamento, *verbum mentis*). Che cosa infatti è il pensiero, siccome osserva Platone, se non un interno colloquio che la mente umana tiene seco stessa? Quindi la logica potrebbe dividersi in *razionale* e *verbale:* quella intende alla coltura dell'umana intelligenza, ossia scorge l'uomo nella ricerca e nel conseguimento della verità; questa il dirige nello esporla e persuaderla altrui. Se non che, la logica verbale riducesi anch'essa alla razionale: giacchè per ben parlare, ei fa d'uopo anzitutto pensar bene.

137. La logica inoltre può considerarsi o come *arte* o come *scienza.* Nel primo senso è la facilità o attitudine che altri ha di giudicare accuratamente e con giustezza delle cose, secondo certe regole e norme; o più brevemente, « l'abilità di ben ragionare »; sia poi questa data da natura stessa, o con istudio e fatica acquistata: di che la distinzione della logica in *naturale* ed *artificiale.* Nel secondo senso, la logica può esser definita col Villers, « la scienza delle regole fondate nell'intendimento,

e che si debbono osservare nell' impiego del pensiero »; o con Hamilton: « la scienza delle leggi formali del pensiero »; o più chiaramente col Rosmini: « la scienza dell' arte di ragionare ». Quindi la logica, in quanto arte (*Logica utens* degli scolastici) applica ed usa le regole, cui essa, in quanto scienza (*logica docens*) ricava dallo studio dell' umana ragione.

La scienza logica poi (a un di presso come abbiamo osservato della filosofia, *Pref.* n. IV.), è o *generale* o *speciale:* secondochè riguarda all' umano sapere in genere, o a rami di esso speciali e determinati.

138. Nostro uffizio è di dare gli elementi della logica generale. La quale non avendo riguardo ad alcun ordine o classe particolare di cognizione, sta contenta allo esporre le leggi essenziali al pensiero, a presentar la teorica del ragionamento, proponendo ad un tempo regole e dettati che valgano a guidarlo nelle sue operazioni; lasciando che altri, coll' applicar queste regole a discipline particolari, ne facciano emergere le logiche *speciali:* come ad es. la logica *teologica, giudiziaria, parlamentare,* ecc. Quindi le logiche speciali son tante, quante sono le scienze particolari in cui si scomparte lo scibile umano; la logica generale per lo contrario, di cui quelle non sono che altrettante deduzioni, è una e indivisibile: a quella guisa che, sebbene applicabile a varii ordini di cose, è sempre uno e in ogni uomo essenzialmente lo stesso il ragionamento, cui essa imprende a regolare.

139. E ciò basti a far vedere, di quale e quanta importanza ed utilità sia la logica, e in qual pregio voglia esser tenuta; e come non siano altrimenti esagerate ed eccessive le lodi che furonle tributate, quando fu nominata *vette degl' ingegni, chiave delle scienze,* o con altre onorevoli espressioni venne distinta. La logica infatti, anche solo considerata sotto il rispetto di sua influenza

pratica e generale, è una eccellente disciplina dello spirito umano, al quale comunica il gusto e il bisogno dell'analisi, dà chiarezza, precisione, ordine, rigore; sforzando il pensiero a ripiegarsi sopra se stesso ed a conoscersi. Ondechè quelli che han con amore e seriamente applicato a questa scienza, per lo più soglion distinguersi per una tal quale franchezza e perspicacia nelle lor viste; tu scorgi in essi un'unità di direzione, un rigor logico, un'elevatezza d'idee, una superiorità di ragione ed una distinzione di forme: qualità tutte, che indarno ricercheresti in chi tali studii ha posto in non cale. Quindi lo stentato, il vago e l'oscuro, che non di rado s'incontra nelle discussioni che questi intraprendono. Del che non è altrimenti a stupire: ignorano costoro l'arte di bene assettar le questioni, l'arte d'interrogare e di rispondere, l'arte di discutere (*ars disserendi*), l'arte di parlare infine, che altro non è che l'arte di pensare. Non è già che per avventura loro manchi l'ingegno, nè l'intelligenza, e nemmeno la giustezza di spirito: ciò che loro difetta si è la scienza del ragionamento, della discussione, della dialettica pratica. Di qui tante controversie alla cieca, senza scopo e senza verun risultato; cui una forma migliore avrebbe potuto rendere utili ed importanti.

Se non che, il male è ben più grave che non sarebbe, se si contenesse nei limiti e dentro la sfera delle scienze. Ma gl'inconvenienti da noi lamentati si manifestano anche pur troppo nelle assemblee politiche, e nella polemica dei giornali. Là eziandio gli uomini chiamati a esporre, a discutere, a risolvere le questioni della maggior rilevanza, qual sono, ad es., quelle che versano intorno all'economia pubblica, al diritto ecc., troppo spesso trovansi molto al disotto della loro missione. Eppure gli è là, in quella vasta arena, che si stanno elaborando le opinioni, il cui complesso forma ciò che di-

cesi la ragion pubblica; e là ancora le passioni, i particolari interessi, e la ignoranza specialmente, fabbricano i sofismi che i partiti sanno poi volgere in loro pro e vantaggio. Gli è là che si formolano conchiusioni, che si afferman sentenze, le quali diventan leggi per intiere nazioni. Qui adunque, più che altrove, sono indispensabili la ricerca e la rigorosa dimostrazione della verità; qui, più che altrove, la ragione ha bisogno di maggior arte e di scienza maggiore, per bene adempiere il suo uffizio. La conoscenza dei fatti e della materia non basta; in queste grandi lotte intellettuali, ove tante idee si confondono insieme e vengono a conflitto, fa mestieri di spiriti, che s'abbian sicura pratica del raziocinio, che siano rotti all'esercizio del pensiero: chè sol questi sanno bene ciò che si dice, cio ch'essi dicono, e ciò che si fa.

Che se di tale e tanta importanza è la logica, come ginnastica intellettuale, come semplice disciplina dello spirito, non è meno al certo, quando considerar la si voglia quale scienza particolare e indipendente. Per la qual cosa è a conchiudere, che di tutte le parti della scienza filosofica, la logica è quella decisamente, che dee più influire sul perfezionamento ulteriore dell'intelligenza umana; e che a questo ragguaglio, ella è di tutte le scienze quella che presenta la più immediata e generale utilità.

140. La logica, abbiam detto, insegna l'arte di ragionare. Ma lo scopo del ragionamento è la certezza, ossia la cognizione certa della verità. Due uffizii pertanto ha la logica: dee cioè difendere l'esistenza della verità in generale, e quindi l'efficacia del ragionamento; deve insegnar poscia ad usare il ragionamento in modo, che metta l'uomo in possesso della verità, e gliene dia la ferma persuasione, ossia gli produca la certezza.

PARTE PRIMA

DIFESA DELLA VERITA' ED EFFICACIA DEL RAGIONAMENTO.

141. Che sia nell'uomo un vivo desiderio, un bisogno anzi e una sete inestinguibile della verità, è un fatto già da noi toccato più sopra (*Pref.* n. I), ed in cui tutti generalmente convengono, e che fece dire a Cicerone: ***Natura inest mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi*** (Disp. Tusc.).

Ma che vuolsi egli intendere col nome di verità? È ella qualche cosa cui l'uomo possa raggiungere; o non sarebbe per avventura che un vano sospiro del nostro cuore, un'illusione della nostra mente? Così appunto la pensano gli scettici. Strano pensamento senza dubbio, e per poco incredibile! Se non che altri già osservò (n. 106), come niente imaginar si possa di così ridicolo e assurdo, che qualche filosofo non abbia insegnato.

142. La qual dottrina però, siccome abbiam poco innanzi avvertito (n. 135), è una legittima e necessaria conseguenza del sensismo. E di fatto, posto che ogni nostra conoscenza derivi dai sensi, è per ciò stesso resa impossibile qualunque cognizione, come dicono, *a priori;* più non regge o sussiste alcun principio di ragione, universale, immutabile, necessario: avvegnachè gli è proprio del senso d'esser particolare, variabile e contingente (n. 127). Or tolti i principii razionali, svanisce al tutto ogni qualsiasi certezza.

Il perchè, nella dottrina sensistica, non si potrebbe nè anco esser certi, di percepire alcuna cosa, o di provare una qualche sensazione. A chi infatti ci dimandasse, perchè siam certi di sentire, a cagion d'es., un pia-

cere o un dolore, che cosa possiam noi rispondere, se non che il sentiamo, e sentendolo non possiam non sentirlo (n. 3)? non potendo una cosa essere e non essere ad un tempo. Or qui manifestamente si fa uso del principio di contraddizione; il quale non può, meglio degli altri, avere origine dai sensi. Perciò i sensisti non possono nemmanco aver certezza dei propri pensamenti o delle affezioni dell' animo loro. Di che conseguita, che siffatta dottrina, incapace com' è di spiegare la immutabilità e universalità dei principii razionali, debba per via diritta e di necessità condurre allo scetticismo.

143. *Scettici* generalmente chiamansi quelli che si fanno ad oppugnare la verità: sia poi che ne nieghino affatto l' esistenza; o sia che la dichiarino all' intelligenza umana inaccessibile, e come a dire sepolta, secondo l' espressione di Democrito, in un pozzo senza fondo; o sia finalmente che insegnino, non poter l' uomo arrivare giammai alla certezza di alcuna cosa: aversi perciò a dubitar di tutto.

V' ha poi anche un' altra maniera di scettici (sotto nome di *critici* o *trascendentali*), duce, fra gli antichi Protagora, e Kant fra' moderni; i quali ammettono bensì la verità, ma solo in parole: chè per essi la verità è qualche cosa di *soggettivo*, di relativo cioè e condizionato alla natura dello spirito umano e da esso dipendente. Di che Protagora soleva dire, che « l' uomo è la misura di tutte cose ». Pel soggettivista adunque, altro non essendo la verità, che un modo, un' affezione dell' anima, non è più che un fenomeno, o per dir meglio, un nome vano, un sogno, un fantasma.

144. Or, tolta la verità, che resta egli ancora all' uomo? Che sarà della morale? della religione che sarà? Per ciò che spetta a Dio, gli scettici o il niegano senz' altro, o il lasciano in dubbio, come appunto incontrò a Protagora; il quale in sul cominciamento di

un suo libro, secondo che riferisce Cicerone nel 1° *De nat. deor.*, scrivea così: *De diis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere.* E in vero, come potrebber costoro parlare di Dio, della santità, della pietà, della verecondia, della giustizia? E non son queste cose tutte incompatibili colla loro dottrina, e da questa per logica conseguenza escluse?

Di che appar manifesto, come importi di combattere una dottrina così fatale, e di farne, per quanto il consentono brevi elementi, una radicale confutazione; dimostrando che la verità esiste infatti, e che dall'uomo si può conoscere. Ma ei fa d'uopo anzitutto sapere che cosa s'intenda per verità: qual ne sia cioè la natura e l'essenza.

CAPO I.

DELL' ESSENZA DELLA VERITA'.

145. Pochi vocaboli, anche nel linguaggio ordinario, sono usati così frequentemente come quello di *verità*. Il che, se non altro, ne dà già una forte presunzione che esso significhi una qualche entità od essenza, nota più o meno a tutti, e da tutti generalmente ammessa. Diversi tuttavia sono i significati in che suolsi prendere questa parola.

Talora per essa intendesi la verità *assoluta*, sussistente e personale. E questa è Dio medesimo, il quale appunto disse di sè: « Io sono la via, la verità e la vita ».

Altre volte si attribuisce la verità ai sussistenti creati; volendo intendere che le creature sono ciò che devono essere. Così di un animale, di un fiore e simili, diciamo che è vero animale, vero fiore, ecc. La verità così intesa, dicesi *metafisica;* e ad essa si oppone il *nulla.*

Talvolta la verità si prende in un senso morale. Così chiamasi veridico o verace colui che dice il vero, o sia parla in conformità di ciò che sente e pensa internamente. A questa si dà il nome di verità *morale*; a cui si contrappone la *menzogna* o la *finzione*. Di tal sorta di verità parla Terenzio, là ove dice nell' *Andria: obsequium amicos, veritas odium parit.*

Spesse volte finalmente si parla della verità dei nostri giudizii ed assensi. E questa è la verità *logica*, di cui qui appunto noi ci occupiamo; ed ha per suo contrario la *falsità* e l'*errore*.

146. Or, a quel modo che di un qualche lavoro d'arte diciam, per esempio, che è *bello*, che un'azione è *virtuosa*, che un discorso è *elegante* e simili; così di un nostro pensiero, di una proposizione suolsi dir che è *vera*.

Ma quando chiamiam bella una cosa, non vogliam mica dire con ciò che è la bellezza stessa; ma sì solo che partecipa della bellezza, che ha della bellezza in sè, che insomma, confrontata coll'idea qualsiasi di bellezza che è in noi, come con sua misura ed esemplare, troviamo che con essa conviene e s'accorda. Nè è altrimenti dell'azione virtuosa, del discorso elegante, ecc. Così medesimamente, affermando noi che una proposizione, un giudizio è vero, non intendiam certo di dire ch'ei sia la stessa verità, ma sì piuttosto che della verità è partecipe, che le è conforme e concordante, ossia che a lei, come a sua misura, pienamente s'adegua.

147. Ciò posto, quando è, si dimanda, che noi pronunziamo, una cognizione, un giudizio essere vero? Noi diciamo un giudizio, una cognizione esser vera, allorchè vediamo esser proprio così; quando, vale a dire, ciò che si conosce, è; ossia quando si assente a ciò che è. Quello adunque con cui noi confrontiamo la cognizione per saper se è vera, è l'*essere* della cosa che si cono-

sce. Ma quello che serve di misura e come di termine di confronto della cognizione, abbiam detto chiamarsi *verità*. L' *essere* adunque che si conosce è la verità della cognizione.

148. La *verità* pertanto, ove la si consideri come qualità della cognizione, si può definire « la conformità del nostro giudizio colla cosa » : *adaequatio intellectus et rei* (S. Th.); ovvero col Gioberti: « la corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto »: come a dire la rassomiglianza della copia al suo originale; nel qual senso scrive Cic.: *in omni re vincit imitationem veritas* (De orat.). Considerata poi in sè come tipo, misura od esemplare che dir si voglia della cognizione stessa, è « ciò che è », ossia « l' ente ».

E così appunto la intende Platone, presso cui, *ciò che è* ed il *vero*, sono perfettamente sinonimi. D' accordo con Platone, scrive S. Agostino (*De vera relig.*): « La verità è quella per cui mostrasi ciò che è ». S. Tommaso in più d' un luogo della sua *Somma* afferma, che il vero si converte coll' ente, e quindi che l'oggetto dell' intelletto umano « è l'ente, ossia il vero comune ». E il Fénelon: « Io concepisco, che l'essere e la verità sono la stessa cosa; sì che una cosa non è se non in quanto è vera; e non è vera se non in quanto ella è ». In breve, questa è la definizione che della verità danno i maggiori filosofi di tutti i tempi; mantenendosi così in perfetto accordo col sentimento comune degli uomini, i quali, ove ben si consideri, non l' hanno mai intesa diversamente.

149. E qui si osservi, come questa definizione non esprima soltanto la verità logica, ma (avvegnachè la verità non è in fine che una sola) convenga a tutte eziandio le altre maniere poc' anzi accennate di verità: morale, metafisica ed assoluta.

In fatti, veridico noi dimandiamo colui che dice la

cosa com' è, ossia ciò che è. *Quid ais?* dimanda Cremete presso Terenzio; e Taide risponde: *Id quod res est;* come a dire: la pura verità.

Parimente quando io dico che l' oro è vero oro, gli è come se dicessi: l' oro è quello che è, o debb' essere.

Finalmente Iddio, il quale disse di sè: « Io sono la verità », a Mosè annunziavasi con quest' altre parole: « Io son chi sono »; ossia l' *Essere* per eccellenza.

150. Che se altri ci osservasse, avere noi altrove (*Pref.* n. III) dato il nome di verità alla ragione ultima o suprema di una proposizione, risponderemmo, che *verità, ultima ragione*, ed *essere* è per lo appunto tutt' uno. E per fermo, non diciamo noi d' esser giunti al vero della cosa, di averne scoperto la *verità*, allorchè siam pervenuti all' ultimo suo perchè o *ragione*, ossia quando veggiamo che *è* così?

CAPO II.

CHE LA VERITA' ESISTE E SI PUÒ DALL' UOMO CONOSCERE.

151. Dal sin qui detto sembrar potrebbe superfluo il voler dimostrare l' esistenza della verità. Di fatto, se la verità non esiste, si cancelli a dirittura da tutte le lingue e da tutti i dizionarii questo vocabolo; più non si pronunci questa parola, di cui niuna è per avventura, come già osservammo, più universalmente usata; perchè niuna è forse, al par di questa, di cui non si possa far a meno.

Tuttavolta però l' importanza dell' argomento ne comanda di soffermarvici sopra alcun poco; chè quanto gli scettici son più ridicoli ed assurdi ne' lor pronunciati, tanto è maggiore la loro insistenza ed ostinazione.

152. La verità, siccome abbiam veduto, altro non è che l' essere della cosa che si conosce; ma l' essere è a

noi noto naturalmente, è cioè la forma essenziale della nostra intelligenza (n. 72); dunque la forma dell' intelligenza è la verità. — Il che potrebbesi anche provare così: Non si può pensare, se non si pensa a qualche cosa, cioè ad un ente; ma è impossibile che si pensi ad un ente particolare e determinato, se non si sa in genere che cosa sia ente, ossia senza l' idea dell' ente in universale: a quella guisa che non si può dire che un lavoro è bello, che un' azione è virtuosa ecc., senza l' idea generale di bellezza e di virtù; dunque fin dal primo nostro giudizio, allorchè affermiamo a noi stessi che ciò che sentiamo esiste, ossia è un ente, già fin d'allora trovasi in noi, come da natura impresso, il concetto o l' idea dell' essere. Ma *essere* e *verità* vale perfettamente lo stesso; dunque la prima verità è posseduta dallo spirito umano per natura.

Per la qual cosa, ben lungi che la verità non esista, o ne sia perpetuamente vietato all' uomo il possedimento, come vorrebber gli scettici, la mente umana per lo contrario, al dir di S. Agostino, « è formata dalla stessa verità »; la verità cioè, come abbiam poc' anzi avvertito, è l' unica forma ed essenziale dell' umana intelligenza. O in altri termini: intanto l' uomo è intelligente e ragionevole, in quanto vede per natura la verità; la quale perciò, checchè ne dican gli scettici, non può essergli mai perfettamente occultata, senza che cessi per ciò medesimo d' esser uomo. Quindi i Greci, con saggio divisamento, la verità chiamarono col nome di ἀλήθεια, come sarebbe a dire, *non lateo*. Di che acutamente osserva il Rosmini che, « se si considerano le cause dello scetticismo in ogni secolo, intendo le cause dialettiche che si trovano nel processo della mente degli scettici, si conosce facilmente che la prima tra esse si è, che tali filosofi non sono mai risaliti col pensiero sino all' *essenza della verità*, voglio dire all' *idea dell' essere:*

dove ogni scetticismo trova il suo fine; non s' affissarono bastevolmente nell' evidenza di quest' idea. . . . Nessuno de' filosofi che è giunto a riflettere sull' ente naturalmente intuìto è stato mai scettico » (*Logica*).

153. Che se noi guardiamo all' altra definizione per noi data della verità, giugneremo allo stesso risultamento. La verità, abbiam detto, è l' ultima o suprema ragione di una proposizione (n. 150); ma di una proposizione qualunque l' ultima ragione si può mai sempre assegnare; dunque ecc.

Infatti, abbiasi, a cagion d'esempio, a sommare insieme i due numeri 368 e 574; la somma ottenuta è 942. Or bene, ove mi si dimandi la *ragione*, il perchè questo numero sia veramente la somma di quei due, rispondo che il numero 942 comprende tutte le unità, le decine ecc. dei numeri addizionati; — che le unità, le decine ecc. di un numero non sono altro che le parti del numero stesso; — finalmente, che tutte le parti prese insieme uguagliano il tutto. Che se mi si chiedesse inoltre la ragione di questo: perchè cioè tutte le parti prese insieme uguagliano il tutto, mi resterebbe solo a rispondere: perchè è così; ora, « ciò che è, è » (n. 68). Questa è la ragione ultima che di quella proposizione, come di qualunque altra, si possa recare, oltre la quale ir non si può (giacchè si è giunti all' essenza stessa della verità); e la quale, col dare alla mente nostra pieno appagamento, fa ch' ella non vada in cerca d' altre ragioni, che più non esistono; imperciocchè, dicon le scuole, « non vuolsi cercar la ragione di quelle cose, di cui ragione non è ». Ma gli uomini quando dicon *verità*, altro non intendono fuorchè l' ultima o suprema ragione d' una proposizione. Dunque gli scettici, a meno che col nome di verità vogliano intendere altra cosa da ciò che intende il genere umano, non ne possono in nissun modo niegare la esistenza.

E ciò basta alla confutazione, sia di quegli scettici che tolgon di mezzo ogni verità, sia di quegli altri, che, o ammettendo, o lasciando in dubbio che qualche verità esista, ne niegano però affatto all' uomo la conoscenza ed il possesso.

154. Qui però ci si fa innanzi lo scettico trascendentale (n. 143). Il quale afferma che tutto è illusione, che l' uomo non potrà mai conoscere le cose come sono in sè, ma sì solamente le loro apparenze: o, per usare il suo linguaggio, i *fenomeni* soltanto, non mai i *noumeni*. La verità pertanto, in questo sistema, non esiste più che di nome. Kant infatti considerando i concetti della ragione come altrettante cieche credenze, alle quali il nostro spirito sentesi dalla propria sua natura fatalmente determinato, indi conchiude, ch' essi sono relativi a questa natura medesima; la quale, se fosse diversa, potrebbero anche questi concetti essere differenti; che in conseguenza ei non hanno alcun valore assoluto, e che così la nostra verità, la nostra scienza, la nostra certezza sono una verità, una scienza, una certezza puramente *subbiettiva*, puramente umana, alla quale noi ci fidiamo, sospintivi dalla nostra natura; incapace però di reggere ad un severo esame della ragione, e non avente valore *obbiettivo* di sorta. Ma questo non è che un pretto sofisma, nascente dalla gratuita e materiale supposizione, che quello che è nella mente o che è appreso da un atto della mente, non possa esser altro che una sua produzione, o una cosa che si conforma al modo d' essere limitato della medesima.

Noi per lo contrario osserviamo, come l' *essere* (lume della ragione), ossia la suprema verità che all' umana mente risplende, e onde ogni altra verità deriva e s' informa, sia *assoluta, eterna, immutabile, necessaria*, e per ciò stesso alla mente umana di gran lunga superiore; nè in veruna guisa da essa dipendente. « La verità, dice

S. Agostino, è maggiore della mente umana; altrimenti questa giudicherebbe della verità. Or per l'opposto la mente giudica tutte cose secondo la verità e non secondo se stessa » (*De lib. arb.*).

155. Io mi so bene che gli scettici trascendentali pretendono, questa immutabilità e necessità che alla verità suolsi attribuire, essere puramente soggettiva e fenomenale, ossia una legge ineluttabile del soggetto stesso conoscente.

Ma non le son queste che mere parole: il fatto è che tale immutabilità e necessità è reale ed oggettiva. « La verità, come bene osserva il signor Cousin, non ha verun carattere di *soggettività* ». E per fermo, pongasi pure, quanto vogliasi, diversa l'umana costituzione; abbia l'uomo altre facoltà, altre tendenze, altri bisogni; ma egli si vede intrinsecamente ed assolutamente impossibile, che la verità non sia. « E' mi sarebbe più facile, dice S. Agostino, di dubitare della esistenza mia propria, anzichè di quella della verità » (*Confess.*). Infatti è egli possibile il pur pensare, a mo' d'esempio, che i raggi di un medesimo circolo possano cessare mai d'essere uguali; che possa mai esser triangolo rettilineo con due angoli retti, e simili?

156. Guardisi ai supremi principii della ragione, che non son altro fuorchè espressioni diverse della verità stessa; veggasi di quali caratteri vadano essi vestiti. Non ci si presentan forse come assolutamente immutabili e necessarii? Ed in vero, intantochè la mente nostra chiaramente conosce sè essere contingente, finita, mutabile, vede questi principii forniti d'una forza lor propria ed intrinseca di persuadere: vede cioè in essi un'assoluta impossibilità che siano diversamente; ond'è che di tal luce intellettiva risplendono, che lega e vince il nostro assentimento, e, quasi dissi, lo crea. E questo impero assoluto che hanno sul nostro spirito i principii razio-

nali, ben conobbe S. Tommaso là ove dice, che « quelle cose che son per natura insite alla ragione, ci si manifestano così vere, che non ci è nemmanco possibile di pensar che sian false » (*C. Gentes*).

Al postutto, quando i trascendentalisti, per mostrar la ragione umana incapace di raggiungere la verità in se, imprendono a farne la critica, di qual mezzo, dimandiamo noi, di quale istrumento a tal uopo si servon eglino? Della ragione, si risponde. Ma, se Dio m' aiuti, « che cosa v' ha, siccome già fin da' suoi tempi osservava S. Bernardo, di più contrario alla ragione, che voler trascendere la ragione colla ragione stessa »?

157. Quanto abbiam detto a confutazione dello scetticismo in generale, può valere eziandio contro a quegli scettici, i quali, senza dichiararsi nemici assolutamente della verità, ne niegano tuttavia una parte: quella parte, dir voglio, che riguarda la sussistenza dei corpi.

Or bene, quantunque niuno sia per avventura, il quale possa niegare sul serio, o mettere in dubbio la esistenza del mondo sensibile esterno, e sia cosa turpe, al dir di Cicerone, *dubitare philosophos quae ne rustici quidem dubitant* (De off.); non mancarono tuttavia di tali, che, stranamente filosofando, vennero in questa sentenza, che i corpi non hanno altrimenti un' esistenza vera e reale, ma non sono altro che come tanti sogni e illusioni del nostro spirito; *corpus putat esse quod umbra est;* ed allora soltanto, in certo modo, esistono, quando ad essi volgiamo il nostro pensiero. Che, in breve, il mondo corporeo non esiste *realmente* fuori di noi, ma sì solo nelle imagini che ne abbiamo, ossia (giacchè per essi imagine e idea è tutt' uno) nelle nostre *idee;* di che *idealismo* suol dimandarsi questa dottrina.

La quale è anch' essa una conseguenza inevitabile del sensismo. E di vero, « non essendo altro le sensazioni, siccome osserva d' Alembert, che interne modifi-

cazioni del nostro animo, non esistono che in noi. Come potremmo adunque, uscendo in certo qual modo fuori di noi medesimi, percepir le cose esteriori, se non ci avesse altro fonte delle nostre idee, tranne le sensazioni »? Brevemente: ogni sensazione sta tutta come racchiusa nel soggetto stesso senziente; ondechè, posto che nell'animo non v'abbia nulla oltre la sensazione, nulla parimente esiste, od almeno non si può dimostrar che esista, al di fuori di lui.

158. Reid, e in generale i filosofi della scuola scozzese son d'avviso, che l'uomo non possa a meno di fermamente credere alla reale esistenza de' corpi, a ciò spinto ed obbligato da una irresistibile forza e necessità di sua natura, nè che di più egli abbisogni; ma che indarno si accingerebbe a dimostrarla.

Questo però a gran pezza non basta a confutare gli scettici idealisti. I quali per certo non niegano, essere noi dalla natura nostra costretti a credere alla esistenza dei corpi: ma la è, dicono, una illusione, uno scherzo ch'ella ne fa. Ei pertanto dimandano che tale esistenza sia dimostrata; ei vogliono esser convinti con buone prove e solidi argomenti. Ma nè anche questi, se piace a Dio, ci mancano.

159. E per fermo, volgendo noi lo sguardo su di noi stessi, facilmente ci accorgiamo delle mutazioni, ossia de' fatti che continuamente succedono in noi. Dei quali però altri sono *attivi*, di cui cioè noi medesimi siamo ad un tempo il soggetto e la causa: tal è, per esempio, un *atto di attenzione*, *un volere*, ecc.; altri per lo contrario *passivi*, i quali cioè sono nostri, in quanto che noi ne siamo il soggetto, non però la cagione: di tal sorta è un *piacere* o un *dolore*, che per noi si provi in una qualche parte del nostro corpo.

E che talvolta noi siam davvero passivi, ricavasi massimamente 1.° dalla *necessità* di alcuni fatti che

spesso in noi avvengono, contro alla nostra volontà, o almeno senza che questa vi concorra; 2.° dagli sforzi che non di rado facciamo ond'evitare una qualche sensazione.

160. Ciò posto, noi possiamo ragionar così: La sensazione è un fatto passivo, un *effetto* cioè in noi prodotto, ma non da noi; dunque, in virtù del principio di causa e di sostanza, debb'esistere fuori di noi e da noi distinto un qualche essere, una *sostanza* cioè, la quale sia *causa* delle nostre sensazioni. Or questa è appunto che chiamasi *corpo*.

La percezione adunque è il *ponte*, come suol dirsi, di *comunicazione* tra noi e il mondo esteriore; avvegnachè nella percezione dei corpi sentiamo un agente che non siamo noi, e verso il quale noi siamo passivi.

161. Se non che, il fondatore del moderno idealismo Berkeley, ammette bensì questa causa delle nostre sensazioni, distinta da noi; ma afferma esser questa causa Iddio medesimo, dalla cui azione immediata sono in noi prodotte le varie sensazioni onde siamo affetti, indipendentemente dai corpi, i quali non esistono punto.

Ma noi per lo contrario osserviamo, come l'azione, o sia la forza d'una sostanza qualunque operante, non possa mai andar disgiunta dalla sostanza medesima: giacchè la forza che ha un ente di agire non è che lo stesso ente considerato nell'azione che esercita; ossia (che è il medesimo) noi percepiamo in quella energia o forza, l'ente distinto da noi, cagione delle sensazioni. Di che consegue, che quella sostanza che è causa delle nostre sensazioni, va immediatamente congiunta colle sensazioni stesse. Ma queste sensazioni sono variabili, finite, limitate; dunque eziandio la forza, e per ciò stesso l'ente, ossia la sostanza che immediatamente le produce, è limitata e finita. Ma Iddio è illimitato, infinito ed

immenso; non può adunque esser egli la cagione prossima ed immediata delle nostre sensazioni.

Sicuro che gli è Iddio finalmente la causa ultima, o *prima* se vuoi, come di tutte cose, così medesimamente delle nostre sensazioni; ma qui noi parliamo della causa di esse prossima ed immediata. Or a sì fatta cagione si dà il nome di *corpo:* la cui reale esistenza è per tal modo posta fuori d'ogni dubbio.

162. Per le quali cose tutte noi qui possiamo a buon diritto conchiudere, che se l'uomo è naturalmente in possesso della verità; se i principii razionali, siccome quelli che in varie guise bensì e sotto forme diverse, non altro però esprimono che la verità medesima, sono essenzialmente veri ed infallibili; — l'umano ragionamento che su questi principii intieramente si fonda, è di natura sua valido ed efficace; e che, ove rettamente s'adoperi, secondo quelle norme cioè che additeremo in appresso, non può non raggiungere con tutta sicurezza il vero, in tutte quelle cose che sono ad esso accessibili.

CAPO III.

LO SCETTICO È IN CONTRADDIZIONE CON SE STESSO.

163. Alla data dimostrazione della esistenza della verità, un'altra ne aggiungiamo ricavata dall'aperta contraddizione in che lo scettico trovasi sempre con se medesimo. Nè egli può essere in altro modo; come infatti potrà mai esser coerente con se stessa una dottrina, la quale è in diretta opposizione coll'intelligente natura dell'uomo? È egli in potere dell'uomo il rinunciare alla propria natura? il cacciar via da sè quel lume di verità che alla sua mente risplende, e ond'egli è appunto intelligente e ragionevole?

Or questa contraddizione appar manifesta, qualunque

sia la forma che prenda lo scetticismo; le quali son molte, benchè tutte riducibili a queste due: altri cioè *niegano* affatto la verità, ed altri la pongono in *dubbio.*

164. E per cominciare dai primi, essi « combattono, siccome osserva l'Ancillon, la *ragione* umana, ma *ragionando;* affermano con tutta *certezza* e dommaticamente che *nulla v'ha di certo* »! E non gli è questo un apertamente contraddirsi? Lo scetticismo cioè intantochè si propone essenzialmente a scopo di provare l'impossibilità di qualunque sistema, diventa un vero sistema esso stesso; come già fece osservare Aristotele. « Checchè si faccia, dice il filosofo di Stagira, non si sfugge ad un sistema e ad una filosofia. Imperciocchè, o si crede che abbiasi a rigettare ogni sistema, o nol si crede altrimenti. Se si crede, eccoci di necessità filosofi. Se poi non si crede, anche questo è un sistema, una filosofia che vuolsi adottare. Si ha dunque in ogni caso una filosofia, un sistema ». Al che possiamo aggiungere che, se la ragione, come voglion gli scettici, sempre s'inganna, s'inganna conseguentemente anche quando afferma la totale sua incapacità: il che torna a dire, che un'assoluta *negazione* finisce per distrugger se stessa.

165. In quanto poi alla seconda maniera di scettici, di quelli cioè che fan professione di dubitare ugualmente d'ogni cosa, disperando affatto di poter mai aggiugnere alla verità, osserviamo, come nè anche questi possan far sì di non mettersi in contraddizione con se medesimi. E per fermo, dubitando, affermano di dubitare, e per ciò stesso ammettono qualche cosa di stabile e di sicuro. « Non v'ha scettico, nota molto bene il sig. Cousin, il quale dubiti di dubitare; or chi non dubita di dubitare, sa che dubita, sa infin qualche cosa »; e da questo punto non è più scettico.

166. Che se taluno ci venisse fuori con dire ch'ei dubita del proprio dubbio, sarebb'egli per questo vera-

mente scettico? No per certo; imperciocchè dicendo « io dubito di dubitare », qualche cosa egli afferma: *afferma* cioè di dubitare se egli dubiti. Dovrà egli adunque spingere più oltre i suoi dubbii, e così a un di presso esprimersi: « io dubito, se io dubiti di dubitare ». Ma eccoci da capo. Gli converrà quindi aggiungere un altro dubbio, e a questo un altro ancora; e così via sino all' infinito. Ma conciossiachè all' infinito non si può andare, essendo impossibile ed assurda una proposizione o formola composta di un numero infinito di termini, indi segue che gli scettici trovinsi nella impossibilità di pur semplicemente enunciare la propria dottrina, o di formare un compiuto pensiero. Bella, per mia fè, e sublime dottrina, che non può nemmanco essere espressa e formolata!

167. Lo scettico adunque, se vuol esser d' accordo con se stesso, dee rinunciare affatto al pensiero; perocchè pensare è *affermare;* affermare è *giudicare,* ossia pronunciare qualche cosa come vera e certa. Laonde pensare e al tempo stesso niegare la verità, la è una contraddizion manifesta. « Nissuno, dice S. Tommaso, può pensare che la verità non sia » (*De verit.*). E non è egli infatti per la verità che l' uomo è pensante; non è egli questo lume che di pensar lo rende capace (n. 152)? Quindi il pensare che la verità non è, sarebbe come vedere che non v' ha luce; od, usando la bellissima espressione di Terenzio, *cum ratione insanire.* Ondechè, o lo scettico non deve più pensare, e allora non è più il caso di disputare con lui, e di confutare la sua dottrina: o pensa, e perciò stesso dice che la verità esiste. Un vero scettico adunque indarno il cercheresti; e chiunque per tale si spaccia, sel sappia o no, mente a se stesso.

168. Ma come può essere, taluno dirà, che gli scettici così apertamente si contraddicano? Questo s' intenderà di leggieri, ponendo mente alla distinzione per noi

fatta tra la cognizione diretta e la riflessa (n. 34). Lo scettico infatti *direttamente*, e come a dire per impulso di sua ragionevol natura, vede, non altrimenti che gli uomini tutti, e conosce la verità: perciocchè nè più nè meno che gli altri uomini pensa, e pensando ubbidisce alle stesse leggi e condizioni del pensiero. Ma poi rivolgendosi o sia *riflettendo* alla verità medesima, più non la riconosce genuinamente per tale, qualunque ne sia la cagione. Or falsa è appunto la cognizione riflessa, come vedremo fra poco, ove non sia alla diretta pienamente conforme.

169. Non vuolsi adunque troppo facilmente prestar credenza agli scettici, i quali dicono di niegare o di mettere in dubbio i principii razionali: mentono senza forse sapersclo essi medesimi. Infatti, mentre ragionano, usano di necessità questi principii, i quali perciò senza punto avvedersene, ammettono come certissimi: e ciò fanno con cognizione diretta. Ma in quanto poi ricusano apertamente il loro assenso a questi principii medesimi, e si sforzano di oppugnarli (chè così dimanda il loro sistema) valgonsi della cognizione riflessa; la quale appunto, perchè contraria alla diretta, è ingannevole e fallace.

Così Locke adoperava il *principio di sostanza*, intantochè studiavasi di dimostrare che della sostanza noi non abbiam nè anche l'idea. Hume parimente niegava il *principio di causa;* e con tutto ciò, sia nei suoi ragionamenti, che nella sua condotta e nelle sue operazioni, implicitamente ammettevalo, nè più nè meno che gli altri uomini tutti. Nè, a dir vero, potrebb' essere diversamente: chè non è dato all'uomo o di distruggere questi principii, o di sottrarsi al loro dominio. Al che non può nè anco aggiugnere la stessa pazzia: giacchè anche i pazzi ubbidiscono alla voce autorevole ed imperiosa dei principii di ragione. Il perchè non lascian d' esser uo-

mini, e di goder per ciò stesso di tutti i naturali diritti che agli altri uomini s' aspettano.

CAPO IV.

DEL CRITERIO DELLA VERITA'.

170. La questione capitale e gravissima di tutta la filosofia, la quale versa nel dimostrare e difendere la veracità dell' umana conoscenza, riducesi finalmente a cercare un fermo e sicuro *criterio* della verità o della certezza: col qual nome intendiamo « un principio che ci serva di norma per discernere il vero dal falso ». E a ciò appunto miravano nelle loro speculazioni Cartesio, Malebranche, Leibnizio, e tutti in generale, che con amore e coscienziosamente applicarono alla filosofia.

171. Ma conciossiachè siano diversi gli ordini di verità, e quindi medesimo varie maniere si distinguano di scienze (*Pref.* n. II); indi segue, che uno special criterio vi debba essere per ciascheduna di queste. Così la coscienza è l' infallibil criterio della psicologia: cioè il principio della scienza dell' anima, e che fa distinguere il vero dal falso in questo argomento (n. 3). Il sentimento è il vero criterio per distinguere l' animale dai corpi bruti. Ha i suoi criterii la teologia, l' etica, la politica, la storia; s' ha i suoi la matematica, la fisica, la chimica, la medicina ecc. Lo stesso dicasi delle belle arti, della poesia, della musica, della pittura e simili. Nè finalmente di un proprio loro criterio mancano le stesse arti meccaniche. Così l' orafo, ad esempio, per mezzo della pietra che chiaman del *saggio*, come con sicuro criterio, distingue l' oro vero dal falsificato, e ne cimenta la finezza.

172. Siffatti criterii però, siccome quelli che non servono che per determinate classi di verità e di cose, sono

relativi, e perciò stesso sottordinati e dipendenti da qualche criterio superiore. Or a quella guisa che le verità e le idee dipendono le une dalle altre, e son, per così dire, le une nelle altre siffattamente contenute, che una idea o verità prima e suprema le altre tutte in sè in certa guisa accoglie e comprende, siccome avviene di più circoli concentrici, che gli uni negli altri, e tutti infine sono inchiusi nel circolo di raggio maggiore, lo stesso è a dirsi dei criterii della verità: i quali in un criterio supremo deggion tutti finalmente ridursi, da cui traggan loro forza ed autorità, se pure di autorità e di forza sono forniti.

173. Dichiariam la cosa con un esempio. Sian dati quattro numeri disposti sotto forma di proporzione; e pongasi che io voglia assicurarmi se quella sia una vera proporzione geometrica, o no; che cosa faccio io? Ricorro ad una regola, ad un criterio infallibile che io m'ho a tal uopo: al paragone, dir voglio, del prodotto dei due termini di mezzo con quello degli estremi. Ma qui si osservi, che se questo è un criterio sicuro, non è però un criterio supremo; avvegnachè altri potrebbe dimandarmi il perchè, i menzionati due prodotti essendo uguali, i quattro termini in quel modo disposti formino una vera proporzione geometrica? Or questo perchè, questa ragione io sarei in obbligo di darla; ed, ove questa non bastasse, di darne un' altra, e poi un' altra ancora, e così via, finchè io giunga ad una ragione ultima, per sè evidentissima, nè bisognevole di essere ulteriormente dichiarata. La quale sarà perciò ad un tempo il criterio supremo, come di questa, così di qualunque altra verità o proposizione: perocchè la ragione assolutamente ultima non può essere che una sola e sempre la medesima.

Ma la ragione ultima di una proposizione è ciò che chiamasi la verità di essa (n. 150); dunque il *supremo*,

e quindi medesimo *immutabile* ed *universale* criterio della verità (che è quello propriamente di cui vanno in cerca i filosofi), altro non è che « la verità stessa di tutte prima, splendiente di luce evidentissima, e che la mente apprende per immediata intuizione »; ossia « l'essere per sè intelligibile ». Che altro infatti, tranne la verità stessa, può confermare la verità, e piegare la mente nostra ad un necessario assentimento? « Tutto che è vero, dice S. Tommaso, è vero per la verità ». E perciocchè la suprema verità alla mente umana per natura risplende (n. 152); indi séguita, che l'uomo s'abbia naturalmente un sicuro ed infallibil criterio, a cui riscontrare qualunque proposizione, e (quando pure sia da tanto di adoperarlo a dovere) giudicarla vera o falsa; e che al Degerando, il quale va chiedendo come per celia: « chi ne darà un segno regolatore, un *criterio* per discernere il vero dal falso, una *misura* per apprezzare i diversi gradi di certezza »? sia ovvio il rispondere, che questo appunto fu dato all'uomo dalla natura medesima. Ond'egli infatti il toglierebbe, se da natura non l'avesse ricevuto?

Adunque, la intrinseca necessità della cosa, ossia la veduta impossibilità che la sia diversamente, costituisce il supremo criterio del vero. Nel quale stato posta la mente umana, possiede l'assoluta certezza: perciocchè vede chiaro che la cosa non può essere in altro modo.

174. Di qui si vede, che quelli che collocano il criterio supremo della verità nell'*evidenza* (ossia nella chiara e distinta percezione di una cosa, siccome la definiscono i cartesiani), scambiano un mero indizio o segno della verità colla verità stessa. Ora un semplice segno, qualunque esso sia, non potrà mai certificarmi una cosa, se non a condizione ch'esso stesso sia dimostrato certo e sicuro, e capace di far discernere il vero dal falso. Ma s'ei dimanda un principio superiore che

lo verifichi, non può più dirsi criterio supremo. Sicuro che il supremo criterio della verità debb' essere evidente: l' evidenza cioè è un suo carattere essenziale. Ma per se sola non basta a costituirlo.

175. E lo stesso si dica dell' *evidenza dell' intuizione,* che nella sua opera del *Rinnovamento* ecc., testè proponeva il Mamiani, come « l' unico e perpetuo criterio della verità ». Imperciocchè il supremo principio o criterio della verità, come abbiam poc'anzi avvertito (n. 173), è immutabile ed universale, e perciò stesso *oggettivo;* là dove l'intuizione, come la percezione, è *soggettiva,* relativa e particolare; nè può in conseguenza costituire una regola per tutti i giudizii unica ed invariabile.

Quegli adunque che tiene la propria percezione o intuizione come regola suprema de' suoi giudizii, gli è a un di presso come colui, che, per misurare la temperatura di un ambiente, anzichè servirsi del termometro, prendesse norma dalle sensazioni ch' egli vi prova di caldo o di freddo.

176. Queste considerazioni valgono eziandio contro a coloro, pe' quali l' unico e sommo criterio della certezza sta nell' *autorità ;* sia poi questa, secondo che già un tempo insegnava il sig. Bautain, la Fede e la Rivelazione divina; oppure l' universale consentimento degli uomini, siccome pretende il sig. Lamennais: il quale, giudicando l' umana ragione per se fallace ed inetta a scoprire la verità, conclude, il vero essere ciò a cui la ragion comune degli uomini acquiesce sempre e dovunque, e però ogni prova di lui riposare nel testimonio del senso comune.

Un' autorità in fatti, sia dessa qualunque si voglia, non può mai essere più che un segno od indizio della verità; il quale però abbisogna d' essere provato certo e sicuro. Or chi proverallo tale? Forse un' altra autorità? ma eccoci da capo. Egli è adunque necessario di

ammettere un altro principio razionale, dall' autorità distinto e indipendente, da cui sia confermata e certificata essa stessa; la quale perciò non può essere il supremo criterio della verità di cui qui si tratta. « Due sono i mezzi, dice in proposito S. Agostino, che noi abbiamo d' istruirci, l' autorità e la ragione. In ordine al tempo l' autorità è la prima, ma effettivamente e in sè considerata, la ragione è da più ». E ancora: « Noi non crederemmo, se non avessimo anime ragionevoli ».

177. L' autorità pertanto, ove sia dimostrata e riconosciuta valida ed efficace, è senza dubbio un criterio utilissimo ed assai prezioso e d' immensa portata, come vedremo a suo luogo. Ma ad ogni modo non è più che un criterio subalterno ed *estrinseco*, siccome « quello che ne induce bensì a fermissima persuasione della verità, senza però farcela vedere, ponendocela, come a dire, sotto gli occhi dell' intelligenza »; il che è proprio del criterio *intrinseco* e supremo, da cui quello deriva tutto il suo valore: a un di presso come la luna risplende, ma di luce riflessa e dal sole mutuata. Or a quella guisa, che se non v' avesse alcun corpo fornito di luce propria, nessun altro potrebbe rifletterla, e si resterebbe perciò sempre al buio; così se non vi fosse criterio intrinseco, non ve ne potrebb' essere nè anco verun estrinseco, e la verità ci rimarrebbe perpetuamente nascosta. Vogliansi però evitare ugualmente i due estremi: o di proclamare cioè l' autorità come sommo e universal criterio del vero; o di niegare alla medesima ogni valore di sorta, precipitando così in quella maniera di scetticismo, conosciuto sotto il nome di *pirronismo storico*, il quale annovera il Bayle fra' principali suoi difensori.

CAPO V.

DE' DIVERSI STATI DELLA MENTE UMANA RISPETTO ALLA VERITÀ.

178. Lo scopo del ragionamento è la certezza (n. 140); ma questa certezza s'aggiugne ella sempre? La mente umana è fatta per la verità, alla quale tende di continuo, come a natural suo termine ed oggetto; ma le è dato egli sempre di arrivarla e di ottenerne la conoscenza certa e indubitata, di mettersi cioè nello stato in cui resti soddisfatto, in quel dato ordine di cose, il suo bisogno di conoscere? La esperienza ne dice pur troppo di no; e ne insegna, che la mente umana, rispetto alla verità, può trovarsi in cinque stati diversi: di *certezza*, cioè, di *probabilità*, di *dubbio*, di *ignoranza* e di *errore*.

Art. 1. — *Della certezza e delle varie sue specie.*

179. La *certezza* è « una persuasione ferma e ragionevole, conforme alla verità ». Di che segue, che l'esser solo persuasi, anche fermamente, di una cosa, non è ancora un esserne certi: ei fa d'uopo inoltre un perchè, un motivo ragionevole, una ragione in somma, alla quale sia appoggiato il nostro assenso, e che ne renda certa e indubitata la cosa. A costituire adunque la certezza occorrono tre elementi: 1.° la *verità* nell'oggetto (ossia nella cosa o proposizione a cui si assente); 2.° la *persuasione* ferma nel soggetto (vale a dire nello spirito umano assenziente); 3.° una *ragione* o motivo producente tale persuasione. Che se questo motivo fosse la verità stessa della proposizione intuitivamente percepita, allora gli elementi della certezza si ridurrebbero a due: perocchè, — identificandosi, in tal caso, la verità del-

l' oggetto e il motivo che fermissimamente ce ne persuade —, chiamar la persuasione *ragionevole*, torna allo stesso che dirla *conforme alla verità.*

180. Benchè la certezza, quando la si consideri nella sua essenza, non sia che una sola, — come una sola è la verità di cui essa è la percezione, ed un solo il supremo e intrinseco criterio della verità; ove però si guardi alla diversità de' suoi *oggetti*, oppur de' *motivi* che la producono, se ne posson distinguere tre specie: logica, fisica e didascalica.

181. Si ha la certezza *logica* o apodittica (che suolsi anche nominar metafisica), allorchè la mente nostra vede la necessità della proposizione a cui assente: la quale necessità sia intrinseca alla proposizione stessa.

Il che tuttavia può succedere in due modi: o che questa intrinseca necessità della cosa è veduta dallo spirito immediatamente, ed allora la certezza dicesi *intuitiva;* per esempio: « il tutto è maggiore di ciascheduna delle sue parti »; — oppure tale necessità ci si manifesta col mezzo di legittimo ragionamento, e dicesi certezza *logica-razionale;* come: « prolungando un lato di un triangolo, l'angolo così formato è maggiore dell'uno e dell'altro degli angoli interni opposti, ma non adiacenti all'esterno ».

182. Abbiam certezza *fisica,* quando la proposizione a cui diamo il nostro assenso non è intrinsecamente necessaria, ma ha solo una necessità relativa, dipendente cioè da un qualche fatto contingente.

Ed anche questa è di due maniere: *percettiva* cioè, ed è quella ond'è fornita la percezione intellettiva, sì interna che esterna; per esempio: « io esisto », — « esiste il mondo corporeo »; — e *fisica-razionale,* la quale ricavasi, per via di giusto ragionamento, dai dati della percezione stessa. Siffatta certezza ci procacciano gli argomenti con cui si prova l'esistenza di Dio, come vedremo nella metafisica.

9

183. Certezza *didascalica* finalmente, dal greco διδάσκω, *doceo* (che alcuni impropriamente chiaman morale), dicesi quella che è in noi prodotta da persona autorevole, alla quale non possiam negare il nostro assentimento. Cotale assentimento dicesi fede; la quale perciò, secondo che si presta a Dio o agli uomini, chiamasi divina od umana. Quest' ultima però suolsi per lo più dimandare *credenza*, riservandosi comunemente il nome di *fede* alla divina; cui possiam definire « un assenso volontario prestato all' autorità di Dio rivelante »: in qualunque modo poi quest' autorità si conosca.

E duplice è ancor essa la certezza didascalica; storica cioè, e dottrinale. È *storica*, se le cose di cui prendiamo, sull' altrui autorità, certa conoscenza, sono *fatti* (sotto il qual nome non s' intende solo un' azione degli uomini o un avvenimento della natura, ma eziandio l' esistenza di tutte quelle cose che noi venghiamo a conoscere per relazione altrui). Dicesi poi *dottrinale*, se le cose riferiteci sono *dottrine razionali*. Quegli che racconta un fatto, chiamasi *testimonio;* e chi espone, ovvero insegna una dottrina razionale, *maestro* o *dottore*. — Così, ad esempio, si è certi storicamente, che « Cesare fu vincitore de' Galli e de' Germani ». Che se altri, non ben compreso per anco il teorema della sfera inscritta al cilindro, stando ciò nulla meno a quanto concordemente insegnano i geometri, crede con fermezza, che « la sfera è i 2|3 del cilindro ad essa circoscritto », la sua certezza sarà dottrinale; la quale diventerà logica, ov' ei riesca inoltre a ben intendere la dimostrazione del teorema suddetto.

184. A queste tre specie di certezza se ne potrebbe aggiugnere una quarta, sotto il nome di certezza *normale* o *pratica* (che infatti però altro non è che una somma probabilità); ed è quella che si ha intorno a certi fatti o avvenimenti, i quali così per solito e con

tanta regolarità succedono, che il niegar loro l' assenso sarebbe una vera sciocchezza. Sicuro che questo assenso non è assoluto, qual lo esige la certezza assoluta o apodittica, ma è un assenso prudente e che basta alla pratica: assenso imperiosamente richiesto dal bisogno che abbiam di operare, e per non renderci inutili o ridicoli nella vita socievole e comune. Ondechè quei che pretendono, non esser mai prudente l' assenso, se non si fonda sulla certezza assoluta, sono, a dir vero, *critici intemperanti*. I quali poi dimostransi di continuo incoerenti seco stessi: riuscendo loro impossibile non assentire a innumerevoli fatti giornalieri, di cui non c' è dimostrazione rigorosa, nè lor viene pure in testa di richiederla. Così diciamo, p. es., essere *certo*, che « una data sostanza è più nutritiva di un' altra »; che « il tal cibo è malsano »; che « chi temerariamente s' espone a molti pericoli, tosto o tardi sarà incòlto da qualche malanno »; e simili.

185. E di qui si vede, che, come della certezza, così della *impossibilità*, deggionsi distinguere tre sorta: la prima dicesi impossibilità *assoluta*, incondizionata o logica; l' altra *ipotetica* (che è di due modi, *fisica* e *didascalica*); la terza finalmente è la impossibilità, impropriamente così chiamata, e doppiamente ipotetica, che equivale a somma improbabilità. Abbiamo un esempio di queste varie specie di impossibilità nelle proposizioni seguenti: « È impossibile che v' abbia un effetto senza causa ». — « È impossibile che non esistano i corpi ». — « È impossibile che non abbia esistito Napoleone ». — « È impossibile che un uomo viva molti anni senza nutrimento ». — « È impossibile che un giovane di egregie disposizioni naturali e bene educato, non faccia un' ottima riuscita. »

Quello poi che dicesi della impossibilità, intendasi ugualmente della *necessità:* le quali due parole, co-

me ognun vede, posson facilmente sostituirsi l'una all'altra.

Art. 2. — *Della probabilità.*

186. *Probabile*, come indica la parola stessa, dicesi una proposizione che non manca di prove; le quali però sono *inefficaci*, insufficienti cioè a costringerci a darle il nostro assentimento. Cotali prove, quali sarebbero, p. es., quelle desunte dall'analogia, nel produrre in noi una persuasione qualunque più o meno forte della verità della proposizione medesima, non tolgono però mai che il nostro giudizio non vada accompagnato da una tal quale inquietudine e timore. La *probabilità* pertanto è quello stato, in cui lo spirito umano assente e aderisce con più o meno di forza ad una proposizione, appoggiato bensì ad argomenti, ma per sè incapaci a produrre una persuasione stabile e piena.

In questo stato la mente non sa, ma opina. Perocchè dicesi *opinione* « l'assentimento che si dà a cose incerte, promosso però ed avvalorato da qualche ragione apparente ». *Unde abest scientia*, così Lattanzio, *id totum possidet opinio; quoniam scientia certi est, opinio incerti.* E presso Terenzio nell'*Andria*, a Panfilo, che dice: *Non opinor, Dave*, — questi risponde: *Opinor, narras? non recte accipis, certa res est.*

187. Di qui si scorge che la probabilità, a differenza della certezza, ammette gradi. Di una cosa infatti molto bene si dice, che la è più o meno probabile; ma il dirla più o men certa sarebbe ridicolo.

Spiegherem la cosa con un semplicissimo esempio. Sian dieci numeri in un'urna; il primo dei quali, tratto fuori a sorte, sia vincitore di un premio. Ora pognam caso, altri volesse esser certo di avere quel premio: posciachè uno de' dieci numeri è senza dubbio vincitore,

non ha che a procacciarseli tutti e *dieci*. Là dove prendendone solo *uno*, o *due*, o *tre* ecc., avrà minore o maggiore probabilità di vincere: gradi cioè di probabilità sempre crescenti dall' *uno* al *nove* inclusivamente. Dati pertanto due numeri, de' quali uno esprima tutti i casi possibili, e l' altro i casi favorevoli al successo della cosa di che si tratta, la *probabilità* non è altro che « la relazione che passa fra questi due numeri ». Quindi nell' addotto esempio (che può valere per qualunque altro) il 10 esprime tutti i casi possibili; sarà perciò il conseguente o denominatore fisso e invariabile della relazione; i numeri 1, 2, 3, ecc. indicano i casi favorevoli: saranno quindi i variabili antecedenti o numeratori della relazion medesima. Ondechè 10 : 10; o, se vuoi, 10|10 ossia 1 rappresenta la certezza della cosa; e le frazioni 1|10, 2|10, 3|10..... i varii gradi di sua probabilità.

188. Il calcolo delle probabilità poggia tutto su questo principio fondamentale: « Gli avvenimenti dipendono dalle cagioni onde sono prodotti ». Quindi ciò che dicesi *caso*, non è che l' ignoranza delle cagioni. E se altri tutte conoscesse le minime cause che operano in natura, costui vedrebbe, che niente mai avviene casualmente. Ma questa scienza non è per avventura che in Dio. Di che appunto la parola *caso*, inventata ad oggetto di coprire la propria ignoranza.

189. Questo calcolo tuttavia non può eseguirsi con tutta accuratezza, se non allorquando ci sia dato di avere due numeri, dall' un de' quali, come si è detto, siano espressi tutti i casi possibili, e i casi favorevoli dall' altro. Or la probabilità di tal natura, siccome quella che versa circa elementi esprimibili con numeri e con cifre, chiamasi *matematica;* la cui sfera, benchè assai estesa, è però limitata, e l' essersi voluta da alcuni allargar più del dovere, fu cagione di errori gravissimi.

Qui però si osservi che l'avvenimento di cui si tratta è supposto dal matematico, potere ugualmente e indifferentemente succedere in un modo o nell'altro; benchè nel fatto la cosa sia diversa. Così, — nel testè addotto esempio —, che dei dieci numeri sia tratto fuori dall'urna piuttosto uno che un altro, ciò senza dubbio dipende dalla posizione stessa di quel dato numero, dalla direzione della mano, e da altre simili cause. Ma perciocchè queste al matematico sono incognite, ei le trascura, o, che torna al medesimo, le suppone egualmente determinate a produrre uno qualunque dei possibili effetti. Che se tutte le cause determinanti la mano a porsi sopra un dato numero fossero cognite e si potessero calcolare, si avrebbe allora la certezza, non più la sola probabilità. — Sin qui abbiamo parlato della probabilità matematica, la quale si argomenta dai casi simili.

Ma molte sono le contingenze, in cui non si potrebbero a gran pezza ridurre a severo calcolo i motivi che ci si offrono di opinare in un modo piuttosto che in un altro: come quando, p. es., dobbiamo portar giudizio intorno al racconto di un qualche testimonio; e in generale ogniqualvolta il fatto o l'azione di cui trattasi, dipende dalla libera volontà dell'agente. La probabilità, che si può ottenere in questi casi, dicesi *logica*. Della quale parlando Cicerone: ***probabile autem***, dice, ***est id quod fere fieri solet, aut quod in opinione positum est, aut quod habet in se ad haec quamdam similitudinem, sive id falsum est, sive verum*** (De invent.). Quindi, laddove la probabilità matematica determina i motivi per mezzo del calcolo, la probabilità logica li discute, li pesa, li paragona e li giudica. In generale però la forza del ragionamento probabile non risulta da un motivo od argomento solo, ma dal concorso di molti, i quali conducono alla medesima conchiusione. Ciascheduno di questi argomenti preso a parte sarebbe insufficiente; ma, uniti

insieme, possono avere una tal forza, che sarebbe assurdo voler pretendere un' evidenza maggiore.

190. Di due maniere, non altrimenti che della certezza (n. 177), si è il principio o fondamento della probabilità: la quale perciò è *intrinseca* od *estrinseca*. Quella riposa sopra motivi od argomenti ricavati dalla natura stessa della cosa in questione; questa, in vece, sull' altrui autorità. Così pognamo che un fisico, appoggiato ad accurati calcoli e sperimenti, sia d' avviso, che non un solo, ma due fluidi, d' indole diversa vogliansi ammettere onde spiegare i fenomeni elettrici; s' avrà in tal caso una probabilità intrinseca. Sarà per lo contrario estrinseca, ove altri a tale opinione s' accosti, seguendo in ciò il parere di fisici insigni.

Quindi appar manifesto, come la probabilità estrinseca tolga tutta sua forza dall' intrinseca; senza di cui non avrebbe valore di sorta. Nessuno infatti potrebbe tenere un pronunziato come probabile, per ciò solo che da altri vien messo innanzi, ove sapesse che non v' ha argomento veruno, o ragione intrinseca su cui sia fondato.

191. Egli è per avventura superfluo l' avvertire, come, dicendo una qualche cosa probabile, vogliasi ciò intendere rispetto a noi: alla conoscenza cioè che noi abbiamo di essa. Giacchè una cosa qualunque, considerata in se medesima, o è, o non è: di qui non si scappa. Così, ad es., egli è *certo*, che un malato guarirà, o no, della sua malattia. Ma il medico, anche dopo averne fatta la diagnosi più attenta ed accurata, non potrà mai pronunziare che un giudizio più o meno probabile sull' esito della medesima.

192. Sul calcolo delle probabilità son fondate le congetture, e le ipotesi. Dicesi *congettura* « la presunzione circa un qualche fatto o avvenimento (sia presente, che passato o futuro), appoggiata a indizii, più o meno plausibili ». All' arte di congetturare ricorrono i medici

specialmente, i politici ed i geologi. Se non che, di quest' arte frequentissimo è l'uso anche nella vita ordinaria e comune. Così, — partendo dal principio datoci dall'esperienza, che non bisogna far capitale della virtù del comune degli uomini, allorchè è messa a troppo dura e difficile prova; e conoscendo d'altra parte la capacità, le inclinazioni, il carattere, la moralità, gli interessi, tutto insomma, che può influire sulle determinazioni di un individuo —, noi possiam congetturare, con più o meno di probabilità, qual sarà la sua condotta in un determinato caso; onde sapere all' uopo stare in guardia e prender le nostre misure. In ciò consiste la prudenza umana; la quale però, ove sia spinta all' eccesso, diventa diffidenza, egoismo, ingiustizia.

Chiamiamo *ipotesi* « una ragionevole supposizione della causa di un fatto ». Dico *ragionevole*: perocchè non ogni supposizione (come certe stravaganze che passano altrui per lo capo) merita il nome di ipotesi; ma sì quella soltanto che soddisfa a certe condizioni, ed è conforme alle regole che la sana logica prescrive. Ora alle ipotesi noi abbiamo ricorso, allorchè, in cerca della cagione di un qualche fenomeno, non ci è dato di scoprirla con quella sicurezza che appaghi la nostra intelligenza. Quindi, mancando noi di dati sufficienti a formare un argomento induttivo, il quale ne scorga alla vera causa del fenomeno, questa intanto noi supponiamo; non ismettendo però intorno alla medesima le ulteriori nostre ricerche.

193. Qui però giova osservare, che la ipotesi di cui ora si parla, non vuol esser confusa colla ipotesi matematica; la quale è un supposto che si fa nell' enunziare una proposizione, o nel processo della dimostrazione.

Or egli è appunto a sapersi, che i teoremi della geometria altro non sono che tante proposizioni ipotetiche o condizionali; ossia, che l' enunciazione di un

teorema qualunque geometrico contiene due parti: l'ipotesi cioè, e la conseguenza o conclusione che si trae dall' ipotesi stessa; la quale, come ognun vede, è ben diversa dalla ipotesi di cui qui si ragiona.

ART. 3. — *Dell' ignoranza e del dubbio.*

194. Quegli che manca al tutto d' indizii o argomenti della verità di una cosa, ossia non sa nulla intorno alla medesima, diciam che la ignora. L'*ignoranza* adunque è mancanza di cognizione, o in altri termini: « lo stato della mente, priva d' ogni conoscenza intorno a una data cosa ». Così se a talun, p. es., si domandasse quante siano le stelle del firmamento, ei dovrebbe rispondere che lo ignora, mancandogli affatto d'ogni maniera argomenti su cui appoggiare il suo giudizio.

195. Questo stato della mente vuol essere specialmente considerato nel far l' imputazione degli atti umani. Riservando quindi alla filosofia morale siffatto argomento, noi qui accenneremo soltanto alle principali cagioni di nostra ignoranza. Di cui la prima, e come radice di tutte le altre, è la naturale e necessaria limitazione dell' umana intelligenza. Oltre però a questa, altre ve n' ha più o meno da noi dipendenti; e ciò sono, p. es., la ignavia e pigrezza dell' animo, la debolezza della memoria, il poco amore alla scienza, o il solo occuparci che facciamo in bagattelle: ondechè Seneca bene avvertì, che *necessaria ignoramus, quia superflua discimus;* soprattutto poi la mancanza di buona e forte volontà, e per ciò stesso di quella seria e sostenuta attenzione, senza di cui la vera scienza è impossibile.

196. Chiamasi *dubbio* o incertezza quello stato in che trovasi la nostra mente allorchè è in presenza, e come sotto il dominio di uguali ed opposti motivi, tanto

per giudicar vera, come per giudicar falsa una cosa. Così, nel caso poc'anzi accennato (n. 187), chi di dieci numeri ne prendesse *cinque*, sarebbe veramente, o almen dovrebb'essere, dubbioso di perdere o di guadagnare il premio.

Esempio di questa sospensione o incertezza di giudizio ne porge Terenzio nel *Formione*, in quel Demifone, che, dopo aver udito i contrarii pareri dei tre giureconsulti da essolui interrogati sul matrimonio di suo figlio, esclama: *Fecistis probe. Incertior sum multo quam dudum.*

197. Da quanto si è detto risulta chiaro, che la ignoranza e il dubbio, benchè sotto un qualche rispetto convengano fra loro, in ciò tuttavia differiscono, che chi ignora una cosa si astiene dal giudicare (od almeno astener se ne debbe), perchè gli manca ogni qualunque indizio di verità; là dove chi dubita sospende il suo giudizio, perchè ragioni quinci e quindi uguali si controbilanciano. A un di presso come avviene di un corpo, cui diciamo in *riposo*, allorchè non è spinto da veruna forza; in *equilibrio* poi, quando forze eguali ed opposte operano su di esso ad un tempo e s'elidono a vicenda. L'effetto è in amendue i casi lo stesso (la permanenza cioè del corpo nel luogo medesimo); diversa però ne è la cagione.

Sebbene il più delle volte, lo stato di dubbio consiste in un equilibrio, non già, per così dir, quiescente, ma sì bene ondeggiante ed oscillatorio. Al quale appunto accenna Virgilio là ove dice nel 4° dell' *Eneide*:

Atque animum nunc huc celerem, nunc dividit illuc,
In partesque rapit varias, perque omnia versat.

Art. 4. — *Dell'errore.*

198. Quantunque l'errore vada mai sempre congiunto colla ignoranza (d'ogni errore radice e sorgente),

passa tuttavia fra l' uno e l' altra questo divario, che chi semplicemente ignora una cosa, niente afferma o niega intorno alla medesima; laddove chi *erra*, afferma di sapere ciò che non sa: aggiunge cioè un atto positivo, uno sforzo dell' intendimento mosso dalla volontà, a fine di prodursi un essere vano che tenga luogo del sapere che manca, e dare ad intendere a se stesso di sapere. La ignoranza pertanto dall' errore differisce a un di presso come, in matematica, lo *zero* dalla quantità *negativa*. Quindi l' errore è peggiore dell' ignoranza stessa; siccome Socrate fa vedere a Menone in quel bellissimo suo dialogo con uno schiavo, quale da Platone ci vien riferito. Ondechè disse molto bene il Filangieri, « che il più grande inimico della verita non è l' ignoranza, ma l' errore » (*La scienza della legislazione*).

199. L' *errore* adunque non è altro che un « falso giudizio », che fa lo spirito umano, o coll' attribuire ad un soggetto un predicato ad esso non appartenente, oppur col separare dal medesimo un predicato che gli appartiene; ossia, come dice S. Tommaso, allorchè afferma « essere ciò che non è, ovvero non essere ciò che è ».

Quindi errore non può mai trovarsi nelle mere idee, ossia ne' puri concetti della nostra mente, ma sì solo ne' nostri giudizii: nei quali, o malamente congiungiamo insieme le idee, o non le applichiamo a dovere alle cose sussistenti. Quindi l'errore può trovarsi ugualmente nell' ordine ideale, che nel reale; ma è sempre il risultato di un giudizio. « Tutte cose son vere, dice S. Agostino, in quanto sono; ned altro è la falsità se non quando si opina essere ciò che non è » (*Confess.*).

200. Non tutti però indistintamente i nostri giudizii possono esser falsi, ma sì quelli soltanto che dipendono dalla nostra volontà, cioè i secondarii o *riflessi* (n. 59): chè i giudizii primitivi o *diretti* (percezioni intellettive) non sottostanno mai ad errore: siccome quelli che sono

istintivi e necessarii, nè, propriamente parlando, formati dall' uomo come individuo, ma sì piuttosto dall' intelligente sua natura, la quale non erra mai. Brevemente: la cognizione umana è di due maniere: l'una *necessaria*, l'altra *libera:* tolta questa distinzione, l'errore nell' uomo riesce inesplicabile. Quella dicesi *diretta*, ed è sempre vera perchè necessaria; questa chiamasi *riflessa*, e può essere falsa, perchè libera: tolta questa distinzione tra un conoscere necessario ed un conoscere libero, l'errore nell' uomo riesce inesplicabile. La qual cosa succede appunto, allorchè non concorda colla cognizione diretta; ossia quando l'uomo non vuol *riconoscere* ciò che pure *conosce;* il che fa in virtù della forza d' arbitrio; ossia facoltà della *persuasione* ond' egli è dotato, e che si dee ben distinguere dalla facoltà del *ragionamento*. È questo un fatto singolare, ma verissimo, e che ci vien dalla coscienza chiaramente attestato. D'onde infatti i rimproveri che l'uom non di rado volge a se stesso? d'onde il male e la colpa, non che i rimordimenti che ne sono la conseguenza? Il che nota assai bene Tertulliano contro ai gentili nel suo *Apologetico*, ove dice: « Quest' è il sommo del delitto, non voler riconoscere ciò che ignorar non ponno ».

Siffatto stato mentale è stupendamente descritto nel c. 13° di *Daniele*, ove dei due vecchi giudici, i quali frequentavano la casa di Joakim, marito a Susanna, si dice: *Et everterunt sensum suum, et declinaverunt oculos suos ut non viderent coelum, neque recordarentur iudiciorum iustorum.* E gli è presso a poco ciò che scrive Silvio Pellico: « La mente vede un istante il vero; ma siccome questo non le piace, lo discrede l'istante appresso, sforzandosi di guardare altrove ».

201. Gli errori si posson distinguere in tre specie. V' ha primieramente l'errore, a cui si dà più comunemente il nome di *aberrazione* o *allucinazione* mentale.

Esso è prodotto da cause fisiche e per nulla dipendenti dalla volontà: quali sono gl' istinti, per qualche vizio organico resi indomabili e prepotenti; così appunto veggiamo accadere nei mentecatti. 2.° L' errore *materiale* (*sbaglio* o *svista*); il quale ha origine da certi dati che non ponghiam propriamente noi stessi, ma che ci vengono esibiti, o da una qualche potenza cieca, com' è per es. l' istinto, o da una autorità, a cui vuole prudenza che si presti fede. Tale sarebbe il caso di chi, nel fare un calcolo con tutta eziandio l' attenzione a lui possibile, scrivesse inavvertentemente e in un momento di distrazione, una cifra per un' altra: il che basta a guastare il calcolo intiero; o di chi nell' eseguire alcune sperienze, si servisse di uno strumento somministratogli da un artefice conosciuto generalmente per abile ed esperto, e che tuttavia non fosse esatto e preciso. 3.° Finalmente, l' errore propriamente detto ossia *formale*, che è un atto positivo ed espresso della nostra volontà; la quale perciò ne è sempre la vera ed efficiente cagione. Esso infatti consistendo in un giudizio riflesso, in un assenso dato dallo spirito umano ad una proposizione, segue ch' egli sia mai sempre più o meno volontario.

202. Benchè l' error formale sia sempre più o men volontario, non ne segue tuttavia ch' esso sia sempre altresì peccaminoso e colpevole; ma egli ritiene di quella condizione morale che hanno le cause onde fu prodotto. E di vero, oltre ad una volontà perversa ed iniqua, non mancan più altre cause, quali incentivi dell' errore: le quali cioè ne sospingono ed allettano a falsi giudizii, o c' impediscono di veder nitida e chiara la verità; e ciò sono massimamente i *sensi esterni*, la *imaginazione*, gli *affetti* e i *pregiudizii*. Sta però sempre, che l' imperfezione della riflessione da se sola non basta a produrre l' errore; al che medesimamente riesce per sè inefficace qualunque eccitamento od occasione. L' errore non esi-

ste, finchè è sostenuto l'assenso: chè solo con questo l'uomo se l'appropria e lo commette. Di che segue che alla sola volontà, in fin dei conti, l'error formale vuol mai sempre essere attribuito.

203. Quindi non è giusto il dire, come da molti si fa, che i sensi sovente c' ingannano; siam noi che c' inganniamo, in occasione delle sensibili apparenze. Allora cioè l'uomo erra quando, ricevuta una sensazione, non porta, rispetto alla medesima, un sano giudizio. « A parlar propriamente, dice il Bossuet, non v'ha mai errore nel senso; il quale fa mai sempre ciò che dee: essendo fatto per operare secondo le disposizioni, non dell'oggetto soltanto, ma altresì degli organi. Egli appartiene all' intendimento, il quale dee giudicare degli organi stessi, di dedurre dalle sensazioni le necessarie conseguenze; e se si lascia sorprendere, gli è desso che s'inganna » (*Della cognizione ecc.*). Laonde i sensi nè sono *fonti di errori*, come vuole Cartesio, nè *fonti di verità*, come pretendono i sensisti. Essi non ci somministrano che la materia informe dei nostri giudizii; tocca a noi il farne buon uso. — Analoghe osservazioni far si potrebbero intorno all' imaginazione, agli affetti ed ai pregiudizii.

204. Egli non occorre che noi ci trattenghiamo a parlare delle troppo note illusioni dei sensi; nè degli scherzi che spesso ne fa l'imaginazione: questa « pazza di casa », come ingegnosamente la dimanda il Malebranche; nè del velo che ci stendono innanzi agli occhi dello spirito gli affetti e le passioni, che da Platone con molta verità son chiamate *nebbie* ond' è oscurata la serena regione della mente, e da Plutarco *vetri colorati* che cangiano i colori delle altre cose.

Gioverà tuttavia che ci soffermiamo alcun poco intorno ai pregiudizii: i quali, contraffacendo le forme e l'aspetto della verità, ce ne impediscono, più che tutt'al-

tro, il ritrovamento e la conoscenza; il perchè *idoli* son giustamente nominati dal Verulamio.

205. Diconsi *pregiudizii* o prevenzioni, « certe opinioni o sentenze gratuite, da noi ammesse ed accettate senza veruna prova o ragione ». Quindi un pregiudizio potrebbe anche esser vero; tal sarebbe il caso di chi assentisse ad una verità per proprio arbitrio, ma non mosso a darlo da ragioni: questi conoscerebbe una parte di verità, la verità cioè che pronunzia; ma rimarrebbe in lui l' ignoranza della ragione per la quale il giudizio da lui pronunziato sia vero e meritevole d' assenso. Noi qui però non parliamo che de' pregiudizii falsi ed erronei.

Or egli non v' ha forse ramo alcuno di scienza, che non s' abbia i suoi pregiudizii; tanto più pericolosi e funesti, in quanto che, presentandosi per lo più sotto forma di principii generali, e proclamati colla massima franchezza e senz' ombra di esitazione, vestono tutte le apparenze della verità. Diamone qualche saggio a istruzione della gioventù studiosa.

Pregiudizii *religiosi:* Ciò che è incomprensibile non si può in nissun modo intendere o conoscere; Iddio pertanto è affatto ignoto all' uomo. — I miracoli sono impossibili. — « Io sentiva, dice G. Droz, così spesso molte voci ripetere con tutta franchezza, *la causa del Cristianesimo è giudicata e perduta per sempre,* ch' io punto non dubitava doversi partire da questa opinione come da un fatto certo, parlando di religione coi dotti del secolo. Così decidevasi la gioventù a quei tempi » (*Confessioni di un filos. cristiano*).

Pregiudizii *morali:* Il fine santifica i mezzi. — Un fatto compiuto è giusto e legittimo. A cui è analogo quello di Ovidio: *Exitus acta probat* (*Heroid.*); e quell' altro di Dante: *Capo ha cosa fatta* (*Inf.*).

Pregiudizii *sociali* e *politici:* A cose nuove uomini

nuovi. — *Salus populi suprema lex esto.* — « Tutto diventa lecito ed anche virtuoso per la salvezza pubblica » (Elvezio, *Dello spirito*). — « Dove si delibera al tutto della salvezza della patria, non debbe cadere alcuna considerazione nè di giusto, nè di ingiusto, nè di pietoso, nè di crudele, nè di laudabile, nè d'ignominioso » (Macchiavelli, *Disc.*, ecc.). La qual sentenza richiama alla mente quell'altra notissima di Cesare: ***Si ius violandum est, regnandi causa violandum est.***

Pregiudizii *logici:* Le idee ci vengon dai sensi. — Ciò che non si può imaginare col senso, non si può nè anche concepire. Quindi Broussais: « Io non credo nulla e nulla spero per un'altra vita, perchè non posso rappresentarmela » (*Profess. di fede.*) — « L'uomo è la misura di tutte cose » (Protagora). — « Una scienza non è che una lingua ben fatta » (Condillac).

Pregiudizio *storico:* Un fatto diminuisce di certezza, a misura che diviene antico.

Pregiudizii *fisici:* « La natura ha orrore del vuoto. — I corpi non gravitano nel luogo che occupano. — I corpi celesti non subiscono verun cangiamento. — I medesimi si muovono in circoli perfetti e con moto uniforme » (Così i peripatetici).

206. Riguardando alla loro origine, i pregiudizii soglionsi dividere comunemente in *domestici, popolari* e *scolastici.* Tu li trovi tutti brevemente compendiati da Cicerone nel cap. 1, lib. III delle sue *Disp. tusc.* Fra quelli poi che trattarono *ex professo* questa parte importantissima della logica, noi additeremo il Leopardi, il quale scrisse « Degli errori popolari degli antichi »; e il Salgues, nella molto più estesa sua opera: « Degli errori e pregiudizii diffusi nella società. »

In quanto a noi, limitandoci ad alcune considerazioni intorno ai pregiudizii scolastici, a quelli cioè che si raccolgono dai maestri ed institutori, osserveremo,

come questi non provveggano a gran pezza alla buona educazione dei loro discepoli, trascurando, come da molti si fa, di scuotere e di sviluppare il loro ingegno e discernimento, e di esercitarne a dovere la facoltà riflessiva, onde avvezzarli a pensare di per sè medesimi, e a vedere coi proprii lor occhi le cose come sono; ma procurano in quella vece di ottenere sur essi tal dominio ed autorità, da farli ciecamente giurare nelle loro parole.

207. Di qui è che bene spesso veggiamo i discepoli difendere con molta pertinacia gli errori stessi de' loro maestri; e, perciocchè giudicano che niente più aggiunger si possa alle loro dottrine, come se già tutte siano state da quelli scoperte le verità, rinunciare a qualsiasi ulteriore investigazione.

Di questo ci diedero un notevole esempio fra gli antichi i Pitagorei, i Peripatetici, e più tardi gli Scolastici; e in tempi a noi più vicini, i seguaci di Condillac. La suprema ragione di un asserto qualunque di un Pitagorico era quest' essa: « Pitagora l' ha detto ». Di Aristotele ecco in qual maniera parla il suo gran commentatore Averroe: « La dottrina di Aristotele è la somma verità, perocchè il suo intelletto fu il compimento dell' intelletto umano. Per la qual cosa dicesi molto bene, ch' ei fu creato e datoci per divina provvidenza, onde per noi si sapesse tutto che si può sapere ». Quale poi e quanta fosse, qualche tempo fa, la venerazione per Condillac, può vedersi in ciò che ne scrisse il Jouffroy, nella sua edizione delle opere di Tommaso Reid.

208. E per fermo, le molte difficoltà che incontrano, anche oggidì le buone dottrine filosofiche, a che vogliönsi attribuire? Forse alla convinzione in che siano i loro avversarii, che tali dottrine son false? Non credo; e io ne trovo, in gran parte almeno, la causa in prevenzioni sinistre ed in opinioni inavvertentemente ammes-

se; le quali appunto, ricettate una volta, difficilmente si depongono. Nè ciò dee recar meraviglia: non s'è egli visto, anche dopo le decisive sperienze di Lavoisier, chi volle tuttavia mantenere e difendere la dottrina del flogisto? E onde tanta pervicacia? Risponde Orazio:

Vel quia nil rectum, nisi quod placuit sibi, ducunt,
Vel quia turpe putant parere minoribus, et quae
Imberbes didicere, senes perdenda fateri (*Epist.*).

Effetto di soverchio amor proprio e di orgoglio; per cui non possono andar persuasi, siccome osserva il Rosmini, « che v' abbia qualche cosa di vero, contrario a ciò ch' essi han tenuto come verissimo, per lo spazio forse di trenta o quarant' anni » *Nescio quomodo*, dice Cicerone, *plerique errare malunt, eamque sententiam quam adamaverint, pugnacissime defendere, quam sine pertinacia quid constantissime dicatur exquirere* (Acad.).

209. Quello poi che diciam dei maestri, vuolsi anche intender dei libri. Da' quali non pochi errori possono attignersi; tanto più che non è raro il pregiudizio, che un' opera sia pregevole e degna di stima, per ciò solo che è pubblicata colle stampe.

Tra' libri però hannosi in ispecial modo a notare i *romanzi:* siccome quelli che più d' ogni altro sono acconci a corromper la mente e il cuore della gioventù. In molti di essi infatti tu ritrovi certe avventure terribili e sanguinose, non che le più forti passioni dell' animo così al vivo ritratte, e il più sovente con tale eleganza e leggiadria di stile, che ne resti facilmente preso e commosso. Ed egli incontra, non di rado, di vedere in così fatte scritture stranamente scambiata la virtù col vizio, encomiata la frode, l' omicidio, la vendetta, e spesso ancora data lode al duello e al suicidio, come ad azioni eroiche e generose. Il che non può che tornare di pessimo esempio, e trar dietro di sè conseguenze funeste.

PARTE SECONDA

DELL' ARTE DI RAGIONARE, O METODOLOGIA.

210. Non basta lo aver dimostrato contro agli scettici l' esistenza della verità e l'efficacia dell' umano ragionamento; la logica deve inoltre insegnar l' arte di ragionar bene: la quale sta in ciò che si evitino gli errori, o si ammendino se già commessi, e si aggiunga ragionando allo scopo che ci siamo prefisso. Or questo scopo può esser di due maniere: o di scoprir la verità, o scopertala di farne gli altri partecipi.

Questa seconda parte adunque della logica sarà divisa in due sezioni: nella prima delle quali tratteremo della maniera, ossia del metodo da tenersi nella ricerca del vero; nell' altra, del modo più acconcio di comunicarlo altrui. Quello chiamasi metodo *inquisitivo;* questo, metodo *espositivo* o *didattico.*

SEZIONE I.

DEL METODO INQUISITIVO.

211. Il metodo *inquisitivo* è « il complesso di quelle regole che guidano la ragione nella ricerca della verità ».

Ma la verità non può cercarsi che dov' ella si trova. Or qualsiasi verità (tranne la prima o suprema da noi immediatamente intuita) è mai sempre contenuta in un' altra; d' onde non si può cavare o dedurre che per via di *ragionamento.* Il quale sebbene essenzialmente non sia che un solo (n. 78), dividesi ciò nullameno in *induttivo* e *deduttivo,* secondo che dal particolare va al generale, ovvero da questo a quello. Duplice adunque gli è anch' esso il metodo inquisitivo: l' uno prescrive le

regole dell'induzione; della deduzione l'altro. Quello s'adopera più specialmente nelle scienze sperimentali; questo nelle razionali ed astratte.

Ma di moltissime cose non ci è dato di aver conoscenza altrimenti che per narrazione altrui; e, perciocchè non sempre dagli altri ne vien detto il vero, al metodo inquisitivo s'aspetta pure anche d'insegnare come all'uopo distinguer si possa un racconto vero da un falso.

A quel modo finalmente che altri non imprende a far checchessia da senno, ove non sia fornito dei mezzi che a ciò tornano necessarii, e non sia capace di sormontare gl'impedimenti che per avventura incontrasse; così chi si accinge alla ricerca e al ritrovamento del vero, dee, anzi tutto, saper rimuover gli ostacoli (e questi sono appunto gli errori) che si oppongono a tale scoprimento, onde correr possa sua vita franco e sicuro, e rendersi atto al libero filosofare.

212. In questa sezione pertanto noi tratteremo: 1° dei *rimedii contro agli errori*; 2° del *metodo induttivo;* 3° del *metodo deduttivo ;* 4° finalmente del metodo di sceverare il vero dal falso ne' racconti altrui, ossia dell'*arte critica.*

Qui però si dee notare, che il metodo d'investigare la verità suolsi comunemente dividere in analitico e sintetico. Intorno del che noi osserviamo, come lo stesso metodo, considerato sotto diversi aspetti, possa chiamarsi analisi o sintesi; conforme a ciò che già avvertiva Aristotele, che « per certi rispetti il genere dicesi una parte della specie, e per certi altri, la specie una parte del genere »; o in altre parole, che due idee possono dirsi elementi l'una dell'altra a vicenda. Così l'idea di *uomo* trovasi coll'analisi inchiusa nell'idea di *Platone:* d'altra parte l'idea singolare di Platone è contenuta nell'idea generale d'uomo. Così medesimamente l'idea dell'*essere* (n. 50) è la più semplice ed elementare e

quindi compresa in qualunque siasi idea; e ad un tempo la universalissima di tutte, e perciò stesso racchiudente tutte le altre. Ondechè la testè menzionata divisione del metodo non sembraci abbastanza chiara ed esatta. Oltrechè l'analisi e la sintesi dovendo, a nostro avviso, considerarsi come mezzi e stromento di qualunque metodo, anzichè costituenti un metodo di per se stesse, abbiam creduto opportuno di allontanarci alcun poco dall'uso consueto di parlare, e di dividere il metodo inquisitivo della verità in induttivo e deduttivo: denominazioni, le quali rispondendo al duplice processo dell'umano ragionamento, danno, a parer nostro, un senso meglio determinato e preciso.

CAPO I.

DE' RIMEDII CONTRO AGLI ERRORI.

213. L'errore è come una malattia della mente. Or conoscendo noi in che egli consista, quali e di quante maniere ne siano le cagioni, non vuol esser difficile il prescriverne gli opportuni rimedii: chè al dir di Quintiliano, *remedia melius adhibebit, cui nota quae nocent fuerint*. Di questi rimedii però altri sono *preservativi*, e formano ciò che chiamar si potrebbe l'igiene della mente; altri *curativi*, e ne costituiscono la terapeutica.

214. Or, prima d'ogni altra cosa, fa d'uopo aver riguardo all'indole e alla natura degli errori e alla causa ond'essi dipendono, perchè i rimedii da applicarsi abbiano efficacia.

Quindi, per guarire gli errori che non vanno esenti da colpa, conviene usar rimedii *morali:* vuolsi cioè correggere e ritornare a sanità la volontà disordinata, la quale disvìa dal buon sentiero la nostra forza pratica, ossia facoltà della persuasione. — Siffatta cura pertanto

dee tutta commettersi alla morale ed alla religione specialmente.

215. Se fisica è la cagione degli errori, *fisici* altresì ne debbon essere i rimedii: i quali atteso lo stretto vincolo che lega l' anima al corpo, col restituir questo allo stato normale, rivendichino alle facoltà intellettuali il libero ed ordinato loro esercizio. — In questo caso adunque vuolsi far capo ai medici.

216. Per combattere le cause sia disponitive, che occasionali dell'errore, (n. 202), bisogna avere in pronto rimedii, che direm *razionali*, e cui s' aspetta alla logica il proporre. E rispetto alle prime, a fin di premunirsi contro al pericolo degli errori ch' indi ne nascono, ci limiteremo a questa sola regola: « L' uomo, quando giudica, dee mantenere ferma la sua attenzione sul subbietto, sul predicato e sul loro nesso, per modo che l' uno o l' altro non gli si scambi »: pronunciando quel nesso nell' atto che attualmente lo vede, ed è conscio di vederlo.

Ora venendo alle cause occasionali dell' errore, comincieremo a parlare dei sensi esterni. Intorno ai quali deesi sapere anzitutto quali sieno gli oggetti proprii ed *immediati* di ciaschedun senso, per non confonderli cogli oggetti loro *mediati:* i quali cioè diventano tali per abitudine, o, diciam meglio, in virtù di certi giudizii che furtivamente s' intromettono, e che noi facciamo senza pure avvertirli. Di che tante illusioni ottiche, per esempio, e di cui sanno trar profitto per la lor arte i pittori. Ei vuolsi inoltre non perder di vista, come, a produrre e modificar la sensazione, concorrano due cagioni simultaneamente: la natura cioè e maniera di operare dell' agente esterno, e la conformazione e struttura dell' organo sensorio (n. 203). Convien finalmente considerare, che la sensazione non è altrimenti una rappresentazione e imagine perfetta della cosa esterna; ma si

piuttosto come un segno o carattere, che noi dobbiamo apprendere a leggere e interpretare a dovere.

Le cautele poi da usarsi nell'adoperare i sensi esterni, sono a un di presso le seguenti: 1.° I sensi siano sani e nel loro stato normale; e convenientemente collocati riguardo all'oggetto da osservarsi. 2.° Ove di per sè non bastino alla chiara e distinta percezione dell'oggetto, s'aiutino con istrumenti, ridotti a quel maggior grado di perfezione che sia possibile. 3.° Si sottometta l'attestazione del senso al severo giudizio della ragione, la quale bene spesso ne scopre la inesattezza; « quando l'acqua, dice in una delle sue *Favole* il Lafontaine, piega un bastone, la ragione il raddirizza....; mediante questo aiuto, i sensi, intanto che non mi dicono mai il vero, non m'ingannano mai ». 4.° Finalmente la testimonianza di un senso si contrapponga, quando si può, a quella di un altro, e serva all'uopo a correggerla. « Non è tuttavia, osserva in proposito il signor Herschel, la testimonianza de' nostri sensi, che vuolsi rigettare; ma sì bene i giudizii erronei che indi ne deduciamo, e che perdono di loro forza a fronte d'una testimonianza opposta » (*Discorso* ecc.).

217. 2.° Si tenga in freno l'imaginazione, consigliera sempre insidievole e pericolosa; nè si permetta mai che la passione ci domini e faccia velo al nostro giudizio; perocchè, « dove comandan gli affetti, dice Platone, la ragione ubbidisce »; e Sallustio avverte, *ira aut misericordia impulsum male consulere.* « Guardate, soggiunge il Varchi nell'*Ercolano*, che l'amore non vi inganni, che spesso occhio ben san fa veder torto ». Quanto invero ne possa questa passione far gabbo, cel mostra in versi eleganti Lucrezio Caro nel 4.° *De rerum natura;* ed, a sua imitazione, il Molière nel *Misantropo.* E Terenzio: *Di boni!* esclama, *Quid hoc morbi est? Adeon' homines immutarier ex amore, ut non cognoscas eundem esse?*

Qualora però, malgrado i nostri sforzi, non ci riuscisse talvolta di tenere a segno la fantasia; o dovessimo cedere momentaneamente all' impeto di un qualche prepotente affetto, dobbiamo in tal caso essere almeno così padroni di noi, da sospendere ogni nostro atto o giudizio, finchè la ragione, sbalzata per qualche istante della sua sede, non abbia ricuperato il perduto dominio sulle potenze inferiori. Guardiamoci soprattutto dal precipitare i nostri giudizii. Noi siamo, fino dal primo sviluppo della nostra mente, portati da un istinto a conchiudere dietro le prime apparenze, senza darci pensiero di render prima distinte le nostre idee. Or questo istintivo movimento dell' intelletto, che trae l' uomo a precipitare i suoi giudizii, ove per tempo non si corregga, trapassa in abitudine assai più difficile a guarirsi. Ecco pertanto la regola da seguirsi, che, sulle tracce di Cartesio, propone il Rosmini: « Si sospenda il giudizio fino che le idee del predicato, del soggetto e del loro nesso non sono bene distinte nella mente, ma si adoperi ogni diligenza a renderle distinte; e quando sono rese tali, allora solamente si conchiuda il giudizio ». Così, « a modo d' esempio, osserva lo stesso filosofo, un autore o uno scrittore diletta, move le mie passioni, m' esorta, m' eccita, mi sbalordisce con sonanti parole: tutto questo può avvenire senza ch' egli arrechi in tutta la sua diceria una vera e chiara *ragione* di ciò che dice. Devo dunque in tal caso rimondare quell' esuberante discorso dalle frasche, e dagli accessorii impertinenti alla questione, da tutte le parole appassionate, e vedere se mi resta UNA CHIARA RAGIONE, la quale valga a determinare il mio assenso » (*Logica*). Or a fin di procedere colla necessaria circospezione e riservatezza nel giudicare, giova assaissimo un dubbio savio e prudente: quel dubbio *metodico*, dir voglio, che nella ricerca della verità usava Cartesio, e che non vuolsi con-

fondere col dubbio *sistematico* degli scettici. Imperocchè, siccome osserva il Degerando, « quest'era la sentenza degli scettici : s'ha a dubitar di tutto, perchè non si può nulla sapere di certo; laddove Cartesio diceva : deesi dubitare, a fine di aggiungere ad una legittima certezza ». Ora un dubbio siffatto ci tiene ugualmente lontani dalla credulità ed incredulità soverchia ; avvegnachè « non mostra meno di leggerezza e debilità di spirito l'incredulo ed il caparbio, che il credulo e superstizioso » (Fénélon). E con molto senno disse Fedro: *Periculosum est credere et non credere. — Ergo exploranda est veritas semper prius, — Quam stulta prave iudicet sententia.* Anche qui adunque si può dar negli eccessi. Quando la verità ci si mostra chiara e patente, deesi all'istante fermare il giudizio ed operare in conseguenza. Perocchè, se, per un soverchio di diffidenza e di timore, si dà luogo ad una vana e intempestiva riflessione, e, quasi non contenti della verità, andiamo in cerca di qualche altra cosa che maggiormente ne appaghi, non riusciremo per lo più ad altro che a turbare la nostra mente, e a lasciarci sfuggir di mano la verità medesima, di cui già eravamo in possesso. « Ogni qual volta l'uomo vede la ragione che dimostra la verità d'un giudizio, egli non dee sospender l'assenso, ma darlo subito e pieno » (Rosmini, *Logica*).

218. 3.° L'altrui autorità s'abbia nè più nè meno in quel conto che si merita, evitando ad un tempo i due estremi, d'un'ammirazione cioè irragionevole e cieca, e d'una sistematica opposizione. *Nec vero*, dice Cicerone, *probare soleo id quod de Pythagoreis accepimus ; quos ferunt, si quid affirmarent in disputando, cum ex eis quaereretur, quare ita esset, respondere solitos*, IPSE DIXIT : ipse *autem erat Pythagoras. Tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas* (De nat. deorum). E conformemente a Cicerone scrive

il Salvini: « Mal fanno quei giovani che, rapiti in soverchia ammirazione del maestro....., menano buono ogni suo detto, senza niente aggiunger del loro ». Ma, d'altra parte, troviam giustissima l'osservazione che fa il Rosmini al P. Dmowski, che, « se i giovanetti non dovessero abbracciare mai niùna opinione se non la trovassero essi stessi provata fermissimamente ed inconcussamente, difficilmente potrebbero formarsi opinione alcuna.... Anche nella scuola di filosofia non dee valer solo la ragione del giovanetto, ma qualche cosa dee valere anche l'autorità del maestro: altrimenti noi non guariremmo i giovanetti del mal del secolo, che è il creder tutto a se stessi, e nulla all'altrui autorità ». Nelle cose poi d'esperienza e di prudenza il raziocinio stesso c'inclina a deferire alla sentenza de' più vecchi e dei più esperti in qualunque genere di cose. E medesimamente, nelle cose scientifiche conviene ascoltare di preferenza quelli, che in ciascuna scienza si conoscono istruiti e consumati, specialmente avendo il suffragio di una meritata celebrità; e nelle cose appartenenti alla giustizia ed alla vita morale, convien cercare il consiglio e la disciplina di uomini eminenti per integrità di giustizia e specchiata probità e religione.

Facciam pertanto di tenerci lontani da ogni spirito di parte. Del quale ben disse un elegante scrittore dei nostri giorni: « Le passioni han sempre fatto travedere; e se nel giudizio delle cose v'entra poi per sopraccarico lo spirito di parte, dite ch'ella è bell'è spacciata: si vedesse pure la verità folgorante sotto gli occhi, e si fiutasse col naso, e si palpasse colle mani, tanto la si negherebbe ». Non siamo nè troppo confidenti in noi stessi, nè di soverchio condiscendenti e ligii altrui: la verità anzi tutto, e sopra tutto. Questa adunque deesi con riconoscenza ricevere da chiunque ne venga esibita: chè la verità non è privilegio di nessuno; come per

lo contrario vuolsi rigettar l'errore, senza alcun riguardo per chi cel propone: avvegnachè non è uomo al mondo, per quanto sia grande e potente, che far possa che ciò che è non sia. Quindi « la somma delle viltà, com dice il Pellico, è d'essere schiavo de' giudizii altrui, quando hassi la persuasione che sono falsi ». Nè men vili dimanderem quelli, di cui nell' *Ecclesiaste* sta scritto: ***Dives locutus est, et omnes tacuerunt, et verbum illius usque ad nubem perducunt; pauper locutus est, et dicunt: quis est hic?***

219. 4.° Due altri scogli hannosi per anco ad evitare: un'eccessiva ammirazione di ciò che è antico, ed un amore stemperato della novità. Certo che fra gli antichi v'ebbe uomini sommi, di grande ingegno, di mente acuta e profonda, e della scienza molto benemeriti; i quali perciò dobbiam ben guardarci dal giudicar con troppa leggerezza. Ma ad ogni modo erano uomini anche essi; nè ogni cosa han potuto conoscere e sapere: chè è legge provvidenziale dell' umana specie l' essere indefinitamente perfettibile. È quindi irragionevol la guerra che da taluni si muove ad ogni maniera di novità; quasi che si potesse prescriver limiti all' ingegno umano, ed intimargli con tirannica autorità: ***usque huc venies.*** Contro ai quali a buon diritto si sdegna Orazio con queste parole:

Indignor quidquam reprehendi, non quia crasse
Compositum, illepideve putetur, sed quia nuper.

. . . .

Quod si tam Graiis novitas invisa fuisset
Quam nobis, quid nunc esset vetus? aut quid haberet
Quod legeret, tereretque virilim publicus usus? (***Epist.***)

220. 5.° Lungi da noi quel brutto vezzo, che è pur sì frequente, di voler sostenere le proprie opinioni, anche quando le riconosciamo false. La nostra pertinacia ed ostinazione può ella far sì che la verità cangi natu-

ra, sottoponendosi ai nostri capricci? Ma « la verità, dice M. D' Azeglio, figlia di Dio primogenita, è forte per se stessa abbastanza, è forte quanto la sua origine celeste »; nè, a dir di Galileo, « si lascia vincere dalla bugia ». Stiaci adunque ben fitta in mente la bella sentenza del Salvini: « Quando ci sia rimostrata, oppure per se stessa ci si scuopra qualche cosa in contrario di quella che altre volte possiamo avere affermata, non è vergognosa, ma santa, la palinodia e la ricantazione » (*Disc.* 1).

221. 6.° Guardiamci dal mal comporre e male associare insieme le idee: chè non è a dire, quale e quanta influenza s'abbiano le mal fatte associazioni su le nostre opinioni e i nostri giudizii. « Allorchè, dice Lock, certe idee, che non hanno fra loro che un legame accidentale, s'ha il costume di ripeterle l' una dopo l' altra, finiscono per trovarsi così fortemente unite nello spirito che è difficilissimo, se non impossibile di separarle..... Questa connessione irregolare di certe idee, che non sono punto unite per se stesse, nè dipendenti l'una dall'altra, ha una tale influenza sopra di noi, ed è così capace di attraversar le nostre azioni, le nostre passioni e i nostri ragionamenti, che non v' ha nulla per avventura, che più meriti tutta la nostra considerazione, a fin di prevenirla e di correggerla il più presto per noi sia possibile » (*Saggio ecc.*) Nè su questo punto saranno mai cauti abbastanza coloro ai quali è affidata la educazione dei fanciulli: avvegnachè bene spesso i tristi effetti di associazioni contratte inavvedutamente nella tenera età, si fan sentire per tutto il tempo della vita. Nè infatti altra origine s' hanno per lo più quei pregiudizii e vani timori che tormentano il volgo; le superstizioni, le ridicole antipatie o simpatie: in una parola, le tante insulsità e scempiaggini, vero disonore e vergogna dell' umana specie.

222. 7.° Finalmente fa d'uopo entrare in noi stessi, esaminarci a dovere, e, sull'esempio di Cartesio, passare in rassegna le nostre opinioni, e quelle in particolare che risguardano le cose di maggior rilievo; ed ove ci avvediamo di non andare esenti da pregiudizii, dar opera di tosto cacciarli via da noi; chè « i pregiudizii, osserva il signor Arago, son come le piante nocive: basta il più lieve sforzo per estirparle, se le si prendano in sul primo lor nascere; ei resiston per lo contrario ove lor sia dato il tempo di crescere, di estendersi e di abbracciare nei moltiplici tortuosi lor giri tutto che trovasi a loro portata ». Scorgendo pertanto un qualche più o men grave difetto nella educazione per noi ricevuta, dobbiamo far sì di emandarla, e se fia d'uopo, di rifarla eziandio da capo. « Che altro infatti, dice Degerando, è la vita dell'uomo, fuorchè una continua educazion di se stesso » ? (*Del perfezionam. morale ecc.*).

A ciò ottenere ci potranno essere di grande giovamento l'esempio e i consigli di persone distinte per virtù e sapere, alle quali converrà aver ricorso: non che la lettura di buoni libri. Ma in quanto a questi, vuolsi, dai giovani massimamente, camminar con molta circospezione e cautela; e nella scelta dei medesimi, non regolarsi a capriccio, bensì dietro il parere d'uomini assennati e capaci; affinchè, incontrandosi per avventura in libri inutili o malvagi, il rimedio che indi cercano al lor male, a nulla valga o sia peggiore del male stesso. Ed egli duole veramente il vedere, come in tanta copia di libri, che appena è se l'uomo il più laborioso e paziente può fra gli ottimi scorrere i migliori, non pochi gettino un tempo preziosissimo nella lettura di certi libercoli, che il men che far possano, gli è, letti che siano, di lasciar digiuna la mente e vuoto il cuore. Dei quali parlando il Caro, « che bella purgazione del mondo sarebbe (dice benissimo) se si potesse eva-

cuare in un tratto da tanti libri, libretti, libracci, leggende, scartafacci ecc., e tante altre imbratterie, trappole che ci assassinano, e c' impacciano il cervello tutto giorno » ! — Se non che, non basta a gran pezza aver per le mani ottimi libri: egli è d' uopo inoltre saperli leggere con profitto. A tale effetto, non molti libri, ma deesi legger molto e bene: considerare cioè l'ordine delle idee, i loro nessi, le loro dipendenze e relazioni: chè in ciò consiste la vera scienza. Laddove una farragine d' idee disordinate ed incomposte, una lieve tintura di molte cose può far bensì dei saputelli, ma di veri dotti non mai. Del che già dolevasi Cicerone nel 3° *De oratore*, ove dice: *Oppressi sumus opinionibus non modo vulgi, verum etiam hominum leviter eruditorum*. E Quintiliano: *Nihil est peius iis, qui paululum aliquid ultra primas litteras progressi, falsam sibi scientiae persuasionem induerunt.* Che se vogliamo che la lettura dei libri ci riesca veramente utile e fruttuosa, non dobbiam contentarci di riceverne solamente le idee, ma bensì farne degli estratti e prenderne delle note; e sì gli uni che le altre farli con discernimento, ordine e chiarezza. Per siffatto modo i pensieri dell' autore più profondamente ci si imprimono nella memoria e durevolmente vi si conservano; e così ci troviamo in grado, occorrendo, di richiamare con facilità e come in un colpo d' occhio, una lunga serie d' idee e di ragionamenti.

223. Noi abbiamo altrove osservato, come l' errore sia poi sempre originato da ignoranza, che ne è la prima e vera sorgente (n. 198). Egli è perciò dover nostro d' indicare eziandio i rimedii onde guarire della ignoranza: di cui le cause principali, come vedemmo, sono la debolezza della memoria, e la poca e non ordinata applicazione agli studii (n. 195).

Or fra i mezzi di rinforzare e migliorar la memoria, tiene il primo luogo un' attenzione seria e ben so-

stenuta. *Nec dubium est,* dice in proposito Quintiliano, *quin plurimum in hac parte valeat mentis intentio, et velut acies luminum a prospectu rerum quas intuetur non aversa.* 2.° Giova assai l'ordinar bene le nostre idee, e il distribuirle in certe classi, per mezzo di un qualche principio d'associazione: nel che sta massimamente l'*arte mnemonica.* 3.° Convien far uso di segni, e specialmente dar mano allo scrivere, onde meglio fissarci sulle cose che più importa di ritenere, e in certa guisa scolpire nella nostra mente: avvertendoci Bacone da Verulamio, come la memoria, *sine hoc adminiculo, rebus prolixioribus impar sit.* 4.° Fa d'uopo esser temperanti e moderati nel vivere: chè fra tutte le potenze intellettuali la memoria è quella appunto, che riceve maggior detrimento da una vita sregolata e viziosa. 5.° Finalmente la memoria vuol esser tenuta in esercizio, senza però soverchiamente affaticarla: l'esperienza infatti insegna, che questa, come tutte le altre facoltà dello spirito, ingagliardisce per un bene ordinato esercizio; illanguidisce per lo contrario e vien meno, quando la si lasci inesercitata ed oziosa. *Maxima et una,* dice ancora Quintiliano, *memoriae augendae ars exercitatio est et labor.*

224. A fine poi di combattere l'altra delle indicate cagioni di nostra ignoranza, bisogna far sì di avere una giusta stima, e quindi stesso un amor sincero alla scienza: considerando come la sia dessa, e non mica gli onori, i titoli e le ricchezze, che, insiem colla virtù, dà all'uomo la vera eccellenza e nobiltà: avvegnachè la fortuna, mentre dona e toglie a capriccio ogni altro bene, non ha su di esse possanza di sorta. Or, per fare acquisto di vera scienza, è d'uopo anzi tutto consultare le proprie forze, esaminare a quali studii ci sentiamo specialmente inclinati, e non applicare a molte cose insieme; che ben disse il poeta: *Pluribus intentus minor est ad singula sensus.* Convien guardarsi dalla sciocca bra-

ma di saper tutto e diventar enciclopedici; la quale, se fu sempre in ogni tempo di danno gravissimo, è massimamente a' dì nostri; nei quali, a motivo del grande sviluppo e della molta estensione, che han preso tutti i rami dell' umano sapere, chi vuol conseguir cognizioni vere e sode, dee rassegnarsi a ignorar di molte cose. Ma dobbiam guardarci ad un tempo dal cadere nell' altro estremo, d' innamorare cioè siffattamente in qualche maniera di studii, che più non facciamo degli altri conto veruno (il quale sconcio, in un col precedente, nota assai bene il Manno, nella sua opera *De' vizii dei letterati*). Infatti, « tutte le scienze, osserva il Varchi, hanno una certa communità e colleganza insieme: di maniera che qual s' è l' una di loro, non può perfettamente sapersi, senza qualche cognizione di tutte le altre ». E già Cicerone avea detto: ***Omnes artes quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur*** (Pro Archia). Ora fra gl' inconvenienti che nascono dal darsi che altri fa esclusivamente alla investigazione delle verità di un ordine speciale, trascurando le altre, noteremo questo gravissimo, dell' abitudine cioè che si contrae, di non cedere e non lasciarsi persuadere che da un sol genere di prove. « Alcuni (che sonosi troppo abituati agli studii matematici) non vogliono niente ammettere se non ciò che è dimostrato alla foggia dei matematici; altri (quelli che hanno esclusivamente coltivato il ragionamento analogico) non vogliono che esempii; per altri ancora (la cui immaginazione fu coltivata a spese del giudizio) è necessaria la testimonianza d' un poeta. Ve n' ha che vogliono che lor si spieghi e si sviluppi tutto; intanto che altri, sia per leggerezza, sia per incapacità di seguire un lungo ragionamento, trovano qualunque sviluppo vizioso e pesante.... Gli è per ciò che noi dobbiamo esercitarci ed abituarci a diffe-

renti maniere e gradi di evidenza, secondo la natura di ciaschedun oggetto »: così Aristotele nel lib. 2 della *Metaf.* E il Gravesande medesimamente osserva, che « coloro i quali han preso l'abitudine di non considerare che una specie d'idee, qualunque abilità s'abbiano potuto acquistare, ragionano quasi sempre male intorno ad altri soggetti ». Di che conchiude, che « fa d'uopo procacciarsi una certa flessibilità di spirito: la qual cosa ottener non si può che coll'applicare a più cose diverse ».

Se non che, a tutto comprendere in poco, per riuscir davvero in quale siasi impresa, ciò che soprattutto e massimamente rileva, è una buona e forte volontà; quel *velle fortiter et integre* di S. Agostino (*Confess.*). Chè, a dir vero, l'uomo tanto può quanto vuole; e non è difficoltà che superar non si possa con una volontà gagliarda, con una ferma risoluzione. « Volli, dicea l'Alfieri, sempre volli, fortissimamente volli ». — « Volle, soggiunge il Gioberti, esser poeta, e il fu ». E Napoleone: « Io riusciva, così di sè lasciò scritto, in ogni mia impresa, perchè volea riuscire: i miei voleri erano forti, e il mio carattere deciso ». Come per lo contrario, *nulla est tam facilis res,* osserva Clitifone presso Terenzio, *quin difficilis siet, quam invitus facias* (Heautontimor.). Conviene insomma prefiggere uno scopo ai nostri studii e alle nostre operazioni, e questo proseguire con alacrità e coraggio; e non agire a caso e alla ventura, come quel ragazzaccio di cui parla Persio nella 3. delle sue *Satire,* e al quale rivolge questa severa dimanda:

Est aliquid quo tendis et in quod dirigis arcum,
An passim sequeris corvos testaque lutoque,
Securus quo pes ferat, atque ex tempore vivis?

CAP. II.

DEL METODO INDUTTIVO.

225. Metodo *induttivo* diciam quello che prescrive le regole, secondo cui l'induzione vuol essere condotta; e comprende parecchie successive operazioni, cioè: 1.° l'*osservazione*, e, se fia d'uopo, l'*esperienza* de' particolari oggetti da conoscersi; 2.° il lor *paragone*; 3.° l'*induzione* propriamente detta, ossia *generalizzazione*.

226. OSSERVAZIONE. Primieramente adunque convien fare *osservazione* su le cose, ossia gli oggetti particolari che a noi si presentano; la quale non è che « un rivolgersi che fa il nostro spirito ed applicarsi agli oggetti semplicemente e naturalmente da noi percepiti, a fin di renderne la conoscenza chiara e distinta ». Or appunto vi hanno *scienze di percezione*, il cui punto di partenza sono le cose percepite: se ad esse pertanto manca l'osservazione, manca il loro principio. Ondechè nello studio di queste scienze è necessario non istituire alcun ragionamento, che non muova da un'accurata osservazione; e pur troppo la esperienza dimostra come tutti gli uomini sappiano ragionar più o men bene, ma non tutti sappiano osservare; e come la maggior parte de' ragionamenti non siano già sbagliati per la forma logica, ma bensì perchè l'osservazione accurata non li sorregge. — L'osservazione è interna od esterna. L'osservazione *interna* o *soggettiva*, detta anco *riflessione*, ha per sua materia i sentimenti, le percezioni, e tutto ciò che l'uomo percepisce in se medesimo. Essa quindi è il fonte delle scienze filosofiche. L'osservazione *esterna* od *estrasoggettiva*, riguarda gli oggetti accessibili ai nostri sensi esterni; ed è perciò il principale strumento di tutte le scienze fisiche.

227. Di qui si vede, che osservare gli è propriamente: 1.° distinguere le une cose dalle altre per via dell'attenzione; 2.° risolvere ciascheduna di esse nei proprii elementi; e 3.° ricomporle. L'osservazione adunque è un'operazione complessa, risultante cioè dall'*attenzione*, dall'*analisi*, e dalla *sintesi*.

Or, perchè l'osservazione raggiunga il suo scopo, di render cioè la cognizione chiara e distinta (n. ant.), fa d'uopo primieramente, che sia *efficace*, *costante* e *sincera*; che cioè non si dimettano gli oggetti da osservarsi, fino a tanto che rimane qualche oscurità ed incertezza; e che lor non si faccia veruna sottrazione od aggiunta, ma si considerino tai quali sono. A queste qualità opponsi un'attenzione *superficiale*, *passeggera* e *preoccupata*.

L'analisi poi vuol esser *completa* ed *ordinata*; tale cioè che risolva gli oggetti in tanti elementi, in quanti è possibile; e li disponga in un cert' ordine, assegnando a ciascuno il suo posto.

Le stesse qualità finalmente debbe anch'essa avere la sintesi: sì che tutte raccolga e ricongiunga le parti in cui l'oggetto venne diviso; rimettendole in quell'ordine medesimo e in quelle medesime relazioni che s'hanno fra loro.

228. Mancherebbe quindi contro a queste regole quegli, a mo' di es., che nello studio dell'anima umana, altro non vi sapesse scorgere, fuorchè la fisica sensitività. O chi, dopo aver distinto nell'uomo, per mezzo dell'analisi, le tre primigenie e irreduttibili sue potenze, sensitività, intelligenza e volontà, nel farne poscia la sintesi, più non le considerasse come congiunte in un medesimo ed unico soggetto; ma definisse l'uomo, con Platone e il Bonald, « un'intelligenza servita da organi ».

229. ESPERIENZA. Egli accade spesso, che la semplice osservazione non basti a darci una piena cono-

scenza dei fatti. Conviene allora ricorrere alla sperienza. Anzi, « si è sempre veduto, dice Herschel, che in quei rami di fisica . . . . . ove la esperienza ha potuto recar la sua fiaccola, i progressi furono rapidi, facili e sicuri » (*Discorso* ecc.); il che a gran pezza non può dirsi degli altri, mancanti di questo soccorso.

Chiamasi *esperienza*, « quell'operazione che fa l'uomo, mercè cui promuove a bella posta e produce alcuni fatti; onde poi poterli più facilmente e a suo bell'agio osservare ». Essa poi, non altrimenti che la osservazione, è *esterna* od *interna*.

230. Vero è che una reale distinzione tra osservazione ed esperienza non esiste. Tuttavolta però dicesi più comunemente *osservazione* l'esame di un qualche fatto o fenomeno, che di per se stesso e naturalmente a noi si presenta; *sperimento* all'incontro, lo studio di un fenomeno da noi medesimi pensatamente prodotto. Così fanno osservazioni l'astronomo, il naturalista, ecc. Laddove il fisico, p. es., intraprende esperimenti colla *macchina pneumatica*, colla *pila voltiana*, e simili.

In generale l'astronomia, i tre gran rami della storia naturale, la geologia, la geografia, l'anatomia e la fisiologia, diconsi scienze d'osservazione; la fisica, la chimica, la terapeutica, sono scienze sperimentali. La psicologia poi è scienza di osservazione e sperimentale ad un tempo.

231. PARAGONE. L'osservazione e la sperienza rendono le nostre percezioni, da oscure e confuse che erano, chiare e distinte: non lasciando però queste d'essere individuali. Qui pertanto non arrestasi l'umana intelligenza; essa vuol conoscere inoltre le relazioni che passano fra gli oggetti percepiti. E ciò fa mediante il *paragone* ; il quale consiste nel ravvicinare, ossia mettere in presenza l'uno dell'altro gl'individui o i fatti osservati, onde vedere, che cosa s'abbiano di comune, o

di analogo, o di dissomigliante; in che vale a dire convengano, e in che differiscano tra loro. La percezione che dal paragone risulta, dicesi *percezione di relazione*. Con la quale operazione il numero degli oggetti non diminuisce, ma vieppiù anzi s' accresce; perocchè gli oggetti legati dalle varie lor relazioni costituiscono altrettanti nuovi concetti (complessi), i quali punto non distruggono i precedenti concetti semplici messi a confronto.

232. Ecco a un di presso le regole da seguirsi nel paragonare gli oggetti, — regole analoghe a quelle già date per la semplice osservazione: Se trattasi d' individui, debbonsi tutti considerare, e non alcuni soltanto ed accidentali loro *caratteri;* se poi è questione di fatti, vogliansi osservare e distinguere tutte le *circostanze* che li accompagnano, non già solo alcune di esse puramente accessorie; senza dimenticar le relazioni che esistono fra questi caratteri, o queste circostanze medesime.

233. Per mancanza di un accurato confronto, i cetacci venivano anticamente annoverati fra' pesci, anzichè fra i mammiferi, come furon di poi: sul riflesso ch' essi godono della respirazione pulmonare, che han sangue caldo ecc. Per lo stesso motivo, la rugiada era per lo addietro generalmente considerata come una leggera e sottil pioggia; finchè il dottor Wells non ebbe dimostrato la erroneità di siffatta opinione, e fatto vedere, come tale fenomeno sia dovuto al raffreddamento che soffre l' atmosfera in contatto del suolo, raffreddato esso pure a cagione dell' irradiazione calorifica.

234. INDUZIONE. Dopo avere, per mezzo del paragone, percepito e distinto in ciaschedun oggetto quegli elementi che a lui solo appartengono, e quelli che gli son comuni con altri, fa d' uopo considerare questi ultimi separatamente e come aventi un' esistenza lor propria; e così formare un tipo, il quale in sè racchiuda

quanto v' ha di comune e di essenziale in tutti gli altri. Per tal modo, non è più necessario di riandar col pensiero tutti gli oggetti da noi osservati e paragonati: basta guardare al tipo che tutti li rappresenta in ciò che essi hanno di essenziale. Quindi, invece di tutte quelle percezioni, che per la loro moltiplicità ne confonderebbero la mente, non se ne ha più che una sola, la quale tutte le altre comprende. E questa è detta percezione o *principio* generale; e l' operazione, mercè cui si arriva a questo principio, dicesi generalizzazione o *induzione* (n. 77).

235. Per giungere a questa percezione generale, bisogna, come abbiam detto, osservare e paragonare. Ma l' osservazione e il paragone può cádere sopra due maniere di oggetti: o sopra esseri colle loro costitutive qualità, o sopra fatti accompagnati da queste o quelle circostanze (226, 232). Per la qual cosa, o la generalizzazione si eseguisce rispetto a individuali esistenze, e si formano i *generi;* o risguarda fatti particolari, e si hanno le *leggi.* Ma ad ogni modo il procedimento è sempre il medesimo. Giacchè determinare un genere, o formolare una legge, non è mai altro insomma, che giungere, dopo ben fatta osservazione, sperienza e confronto, a trovare un oggetto di cognizione, che sia l'astratto modello di un indefinito numero di altri a lui rassomiglianti.

236. Rischiariamo questo argomento con qualche esempio.

Esempio della formazione di un genere: — L' osservazione ci ha dimostrato, che v' ha una quantità di quadrupedi, i quali portano all'estremità di ciascheduna mandibula due denti incisivi; mancano dei canini ecc. Or bene, facendo noi astrazione da tutte le differenze, e non ponendo mente che a questo carattere comune, formiamo il genere de' *rodenti.*

Esempio della formazione di una legge: — Dalla osservazione e dal confronto di molti casi abbiam ricavato, come le sensazioni siano sempre men vive, a misura che si ripetono o sono di maggior durata. Ciò posto, noi riassumiamo tutti questi casi, sostituendo al lor numero e alla diversità loro il seguente principio, il quale nella sua unità e generalità tutti li richiama e comprende: « L'abitudine scema la sensitività ».

237. Or venendo alle regole, secondo le quali dee procedere l'induzione, queste sono massimamente tre. Nello stabilire cioè un principio generale (o sia che si riunisca in *classi* un certo numero d'individui, o si riduca in *leggi* un certo numero di fatti) convien guardarsi: 1° di oltrepassare i limiti fissati dall'osservazione e dalla sperienza; 2° di non dare alla generalità, per soverchia tema e riservatezza, tutta l'estensione che aver dovrebbe; 3° di lasciarci andare, sulle orme dell'immaginazione, a concetti arbitrarii, prendendo come simili, cose che non sono, o viceversa. Le quali regole però si potrebbero tutte ridurre alla seguente: « La generalizzazione dee abbracciar *tutti* e *solo* i fatti veramente simili ».

238. Non osserverebbe la prima parte di questa regola chi, al vedere alcune differenze nel colorito e nella struttura del corpo, tra l'africano e l'europeo, ne inferisse, ch'ei sono uomini di specie diversa. Manca all'opposto contro all'altra parte della regola Geoffroy S.t Hilaire (e con esso tutti generalmente i sensisti) il quale, dall'autopsia del noto Orang-Outan, che fu per parecchi anni nel Giardino delle piante in Parigi, avendo ricavato, come « i vasi, i nervi, le fibre musculari, gli elementi ossei, tutto trovasi nell'Orang ugualmente che nell'uomo », indi conchiude, che l'uomo, l'orang e le simie in generale son tutti animali appartenenti alla medesima specie, nè è fra essi differenza alcuna essenziale.

Alla serie delle operazioni, onde risulta il processo induttivo, dà compimento la *classificazione*, ossia « la disposizione ordinata di esseri individuali, oppure di fatti ». Imperciocchè, fino a tanto che le nostre cognizioni non sono rigorosamente concatenate insieme e in un ordine tale, da formare un tutto ben congegnato ed armonizzante nelle sue parti, non si può dire di possedere la scienza; la quale è un sistema di verità: e *sistema* è, al dir del Rosmini, « un principio elevato con tutte le sue conseguenze » (*Introduz.*).

239. Dei due vizii però, del non generalizzare abbastanza e del generalizzare di troppo, quest' ultimo è più pericoloso assai e da guardarsene maggiormente: siccome quello da cui derivano errori innumerevoli e gravissimi. Così lo scettico, dall' osservare la fallacità dell' umana ragione, e com'essa sia soggetta ad inganno, con una generalizzazione soverchia conchiude, che la verità è ad essa inaccessibile affatto. G. G. Rousseau, enumerati i danni che risultano dall' abuso della scienza, afferma generalmente, che questa è all' uomo nociva. Di qui il tacciare che da molti si fa, d' ipocrisia la virtù; il governo monarchico, di tirannia; e simili. Di qui finalmente (e gli è pure il bel vezzo d' oggidì) tante calunnie e false accuse lanciate contro ad una qualche classe o un ordine intiero di persone, sol perchè alcuni suoi membri son degni per avventura di biasimo e di rimprovero. Solenne ingiustizia! di cui a buon diritto così già dolevasi la buona Sostrata, nell' *Ecira* di Terenzio:

Ædepol næ nos sumus inique æque omnes invisæ viris,
Propter paucas, quae omnes faciunt dignae ut videamur
(malo.

240. Egli fa d' uopo adunque vincere e frenare la troppa fretta che ha lo spirito umano di passare dai fatti particolari alle leggi generali. Ed allora soltanto

si potrà bene augurar della scienza, quando si sara presa la ferma risoluzione di salir gradatamente, e senza interruzione di sorta, dai fatti particolari alle leggi inferiori e da queste ad altre superiori, e così via sino alle generalissime di tutte. Lo spirito umano non debbe avventarsi alla dilagata, ma moderare il suo volo. *Hominum intellectui*, dice saviamente Bacone, *non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera, ut cohibeant omnem saltum et volatum.*

241. Spesso avviene però, che noi non conosciam con certezza, nè per via di sicura e legittima induzione ci è dato di arrivare la vera cagione di un fatto, o, per dir meglio, la legge generale a cui esso vuolsi riferire. In tal caso noi ricorriamo alle ipotesi (n. 192). Tali sono, p. es., le ipotesi sulla natura del calorico, della luce, dell' elettricità; sulla forza elettro-motrice della pila voltiana, e simili.

Or benchè le ipotesi, come tali, non appartengano propriamente alla scienza, nè escano dal campo della opinione, non mancano tuttavia d' importanza, e posson rendere utili servigi alla scienza stessa, col fissare come in un sol punto l' attenzione dei dotti; i quali, nell' intento di verificar quelle ipotesi, osservano assai meglio, tentano e moltiplicano gli esperimenti, e così entran nella via delle scoperte. E per fermo, quante non ne fecero l' astronomia, la fisica, la chimica e le altre scienze naturali? a quante nuove teorie non aggiunsero i dotti, battendo solo il cammino delle ipotesi?

242. Questi vantaggi però non reca l' ipotesi, se non quando sia ragionevole (n. 192). Chè ove la sia dessa affatto arbitraria e foggiata a capriccio, anzichè giovare al ritrovamento del vero, ce ne allontana vieppiù. Di tal maniera sono tante strane ipotesi intorno alla *formazione del mondo;* l' ipotesi cartesiana dei *vortici;* della *pietra filosofale*, della *panacea* degli alchimisti, ed altre

moltissime. Sebbene, per dirlo di passaggio, nè anche queste mancaron talvolta (ma fu un mero caso) di qualche utile risultamento. Così gli alchimisti in cerca della loro pietra filosofale, a forza di prove e di cimenti in mille guise variati, giunsero a trovare e scoprire, non già il chimerico oggetto delle cupide loro brame, ma sostanze di vera e reale utilità. Di questo numero è, p. es., il fosforo.

243. Or ecco le condizioni, a cui dee soddisfare la ipotesi, perchè s'abbia legittimità e valore. Fa d'uopo in 1.° luogo ch'ella sia possibile, nè contenga in sè veruna contraddizione o ripugnanza; 2.° che non sia in opposizione con alcuna delle verità già conosciute e poste fuori d'ogni controversia; 3.° che ciò che si suppone come causa di un qualche fatto, esista realmente, nè sia ipotetico esso stesso; 4.° che sia veramente capace di produrlo; 5.° finalmente, che non si assuma nè più nè meno del necessario alla spiegazione del fatto in questione. Perocchè la natura, com'è in proverbio, nè manca mai nelle cose necessarie, nè si compiace di cause superflue. « La natura, dice Bonnet, è così semplice nelle sue vie, che un'ipotesi perde di sua probabilità, a misura che divien complicata ».

244. Ma la ipotesi non potendo pienamente soddisfare lo spirito umano, avido di conoscere la vera cagione delle cose (chè, *vere scire est scire per causas*), non è per esso che un punto di fermata, cui tosto o tardi intende di abbandonare. « L'ipotesi per se stessa, osserva il Gioberti, non è altro che uno strumento intellettivo del sapere; al quale non appartiene se non quando è rigorosamente verificata, e per conseguenza lascia di essere ipotesi ». Un'ipotesi insomma non si fa che per esser distrutta. Or questo può accadere in due modi: quando cioè ci si scuopre o evidentemente *falsa*, o evidentemente *vera*. Il primo caso ha luogo, allorchè soprag-

giugne qualche nuovo fatto, o viene eseguito un qualche esperimento, che sia in aperta opposizione colla ipotesi; oppure trovasi la vera e niunamente ipotetica spiegazione dei fatti, in vista dei quali la ipotesi erasi formata. Succede poi il secondo, ove s' abbia in pronto qualche esperimento o fenomeno, il quale metta fuori di dubbio l' ipotesi; ovvero, per dirlo colle parole del Liebig, « allorquando (essa) spiega una legge della natura o una serie di fenomeni, conservandosi sempre conseguente a se stessa, nè trovasi in contraddizione con alcun fatto ».

Nel primo caso, l' ipotesi non serve più a nulla, nè ha più veruna parte nella scienza, se non forse come notizia storica: così incontrò alla dottrina di Stahl intorno al *flogisto*. Nell' altro poi, cessa di essere ipotesi, e prende il nome di teoria; del che abbiamo un esempio nel fenomeno del *flusso* e *riflusso* del mare: la cui spiegazione, puramente ipotetica sotto Cartesio, diventò dopo Newton una verità bene assicurata.

CAPO III.

DEL METODO DEDUTTIVO.

245. Il metodo *deduttivo* comprende le regole della deduzione: mostra cioè come dobbiam condurci nel trarre il particolare dal generale.

Ora il generale da cui si parte, od è il prodotto di una precedente induzione, un principio cioè induttivo, *a posteriori;* oppure un qualche principio *a priori*, universale ed assoluto. Ma, ad ogni modo, sia che si muova da principii razionali puri, ovvero da principii induttivi, od anche da verità già dedotte da altre (le quali in tal caso tengon luogo di principii), acciocchè il ragionamento sia legittimo, vuol esser fatto secondo certe

norme invariabili e fisse. Con questa avvertenza però, che le conseguenze, logicamente dedotte, ritraggon sempre dall' indole e dal valore dei principii stessi onde si ricavano: sono cioè contingenti e più o meno probabili, ovveramente fornite di necessità e di assoluta certezza, secondo che i principii sono induttivi, o razionali.

Di che vedesi, come la deduzione servir possa a riconoscere la falsità dei principii da cui essa deriva; perocchè se il giudizio legittimamente dedotto è manifestamente falso, segue di necessità che sia falso eziandio il suo principio. Importante osservazione di cui ci varremo in appresso.

246. Le regole della deduzione, altre riguardano il ragionamento in generale, ed altre sono relative alle varie specie o forme di esso. Noi esporrem brevemente sì le une che le altre: tanto cioè le regole della deduzione in generale, quanto quelle della deduzione in particolare; non omettendo di fare poi anche un cenno intorno alle forme diverse, sotto cui si nasconde ogni falso ragionamento, vale a dire il sofisma, affinchè, riconosciutolo, sappiam guardarcene ed evitarlo.

Art. 1. — *Regole della deduzione in generale.*

247. Il principio generalissimo e regolatore d' ogni ragionamento si è di « procedere dal noto all' ignoto »; che può anche tradursi in quest' altro: « si dee conservare mai sempre l' evidenza nei nostri ragionamenti ».

Or da questo principio derivano le regole del ben dedurre. Delle quali, altre concernono il *soggetto* delle nostre ricerche; ed altre, il *modo* di risolvere le quistioni.

248. Per ciò che spetta alle prime, ci si affaccia tosto la seguente: « Di quelle cose soltanto vuolsi ragionare, di cui abbiamo idee chiare e distinte »; vale a

dire: I *principii* su cui poggiano i nostri ragionamenti, siano certi e sicuri; e ci siano ad un tempo ben noti i *fatti particolari*, a' quali i principii debbon essere applicati. Di che si trae quest'altra regola: « Si cominci dalle cose più semplici e facili, e solo, dopo la piena conoscenza di queste, s'intraprenda la ricerca delle più difficili e complicate ». Alla quale può tener dietro quest'altra: « Non si avvolga ciò che per noi si conosce chiaramente per entro a nozioni confuse, per farle servire a maggiormente spiegarlo: ciò sarebbe come un voler rischiarar la luce colle tenebre ».

249. Rispetto poi al modo di risolvere una data questione, la prima regola da seguirsi è, di « stabilir bene lo stato della questione medesima »; ritenendo, che una questione ben posta è già per metà risoluta. « Il primo e necessario fondamento di ben ragionare, così scrivea P. Giordani a V. Monti, è porre ben circoscritto il fatto ». Ed in vero, da che, p. es., tanti e sì diversi sistemi intorno all'origine delle idee, e tuttavia con esito così infelice e poco soddisfacente, se non dallo aver trascurato di afferrare il vero punto della quistione, che è, a parer nostro, di spiegare, come abbia luogo la sintesi naturale e spontanea (n. 42); o in altre parole, come si formino i giudizii primitivi, con cui si acquistano le prime notizie delle cose (n. 61)?

250. Dopo di ciò, ad oggetto di scoprir la relazione che passa fra i due termini della questione, « deesi andare in cerca di qualche idea o termine di mezzo, il quale servir possa come di lor comune misura » (n. 62); non dimenticando, che questo mezzo termine vuol esser un'idea chiara e distinta, ed avere coi termini della quistione una relazione già nota: diversamente non servirebbe a nulla; non sarebbe una misura, un termine di confronto (n. 64, *ass.* 3.°). Sarebbe, a un di presso, come chi, ad oggetto di conoscere se due monete d'oro

s' abbiano ugual peso, e perciò lo stesso valore, assumesse p. es., il termometro.

251. Or la ricerca e il ritrovamento di quest' idea media può, senza dubbio, in molti casi incontrare difficoltà; nè per altra parte il nostro assunto ci permette di discutere per minuto questo argomento. Ci contenteremo adunque di dare a tal uopo la seguente regola, molto generale, a dir vero, ma che tuttavia, bene applicata, potrà giovare assai: « Non si trascorra divagando oltre i limiti della questione, nè si esca dalla sfera delle idee controverse ». Sottoponendo pertanto ad accurata analisi il *soggetto* della questione proposta, o facendoci a riflettere attentamente su alcune proprietà dell' *attributo* della medesima, gli è raro che indi non venga fuori quell' idea, che faccia al caso nostro.

Al postutto però si posson consultare su questo proposito i *Topici* di Aristotele o di Cicerone, od altri autori, i quali trattarono *ex professo* dei luoghi o sedi degli argomenti: de' fonti cioè, onde posson trarsi le prove.

252. Se non che, un' avvertenza non vuol qui omettersi, ed è, che in tutte le operazioni che per noi si fanno ad oggetto di risolvere una questione, in ciò deesi aver somma cura, di tenere ognor presente al nostro spirito il termine che ci siam prefisso. La continua considerazione infatti della questione da risolversi ci serve come di direzione e di sostegno nel cammino che dobbiam percorrere. E nel vero, come arriverem noi senza sbaglio la meta, se non sappiamo ad ogni stante, dove per noi si va e che cosa si cerca?

253. Le regole tuttavia non bastano, perchè si ragioni a dovere. La natura, d' altra parte, nel darci la facoltà di ragionare, non ce ne accordò allo stesso tempo il buon uso: chè altro è una *potenza*, ed altro l' *attitudine* di usarne bene; nè questa ci possiam noi procacciare altrimenti, che con pazienza, industria e fatica. Al

che giova soprattutto una frequente lettura e seria meditazione di quelle opere, che massimamente si raccomandano per ordine e nettezza d' idee, e per rigore e forza logica di ragionamento. Le scienze però, che posson meglio servire a tal uopo, sono, senza dubbio, le matematiche, e in special modo la geometria. La quale, anche astraendo dagli immensi vantaggi che l'uomo ne trae pe' bisogni della vita, s' ha tuttavia un pregio grandissimo per ciò solo, che con varii e ripetuti esempii ci abitua a concepir distintamente le cose, a ben ordinare le nostre idee, a non lasciarci persuadere che da buone e forti ragioni (non omettendo però le avvertenze date, n. 224), a discernere il vero dal falso; a ragionare, in una parola, con tutta sicurtà e franchezza. Per tal guisa l' uomo impara ad evitar l'incoerenza ne' suoi ragionamenti, che è il maggior vizio del ragionatore. Impara a considerar le graduate conseguenze de' principii e i principii in tutta la serie di queste; rendendo così una sola proposizione luminosa e feconda, per la nettezza con cui la pone unita alle sue inferenze ben ordinate. Alla qual virtù del pensiero che persegue costante le illazioni, è dovuto l' ordine scientifico: non altro essendo la scienza, fuorchè un sistema di verità da un sol principio dipendenti. L' inferirsi poi le conseguenze da' principii con perseverante attenzione conduce alla scoperta di nuove e talora inaspettate verità: chè i principii son pochi, e tutto lo scibile umano sta racchiuso nella virtù di essi. Quindi, che un uomo sappia più di un altro, nasce quasi unicamente da questo, chè uno deduce più conseguenze dell' altro dagli stessi principii.

Art. 2. — *Regole della deduzione in particolare.*

254. Il ragionamento, o, come anche chiamasi, l' argomentazione, propriamente consiste nel cavare o de-

durre una proposizione da altre due (n. 63). L'argomentazione adunque risultando dal complesso di più proposizioni, che ne sono come gli elementi costitutivi, egli è anzitutto necessario, che per noi succintamente si esponga ciò che concerne la proposizione, lasciando tuttavia ai gramatici, ai quali s'appartiene questa provincia, una più estesa e minuta discussione intorno alle medesime. Dopo del che passeremo in rassegna le varie forme di argomentare, assegnando a ciascheduna di esse le regole, secondo cui dee procedere, perchè sia legittima e conchiudente.

§ 1. — *Della proposizione. Delle differenti sue specie, e proprietà.*

255. La proposizione non differisce essenzialmente dal giudizio (n. 57), di cui non è che l'espressione o l'enunciazione. Quindi nella proposizione, non altrimenti che nel giudizio, vuolsi distinguere la *materia* e la *forma.* Quella consiste nei termini, *soggetto* ed *attributo;* questa nella copula, o sia nel *verbo* che insiem li congiunge, e così appunto forma e costituisce la proposizione. Di che molto bene osserva il Sacy, che il verbo è quello che dà la vita al discorso; senza di cui esso sarebbe morto e inintelligibile.

256. Le proposizioni sono di varie *specie*, ed hanno diverse *proprietà.*

E primieramente, in quanto alle specie, esse distinguonsi in semplici e composte; le semplici poi sono o incomplesse, o complesse.

257. *Semplice-incomplessa*, o più brevemente *semplice*, dicesi quella proposizione, il cui soggetto e attributo sono semplici-incomplessi. Il soggetto è *semplice-incomplesso*, quando non indica che una sola cosa, la cui natura è determinata da un'idea sola. *Semplice-incom-*

plesso è l' attributo, quando non esprime che una sola qualità del soggetto determinata da una sola idea. Sarà quindi semplice la proposizione seguente: « La sensazione è soggettiva ».

258. *Semplicè-complessa*, od anche solo *complessa* chiamasi la proposizione, il cui soggetto, o attributo, od amendue sono termini complessi. Il soggetto è *complesso*, quando non esprime che una cosa sola, la cui natura però è determinata da più idee. *Complesso* è l' attributo, allorchè indica bensì una sola qualità del soggetto, ma determinata dall' insieme di più idee dipendenti l' una dall' altra. Esempio di proposizione complessa: « La dottrina, che ammette la sensazione qual principio dell' umana conoscenza, conduce allo scetticismo, di cui nella filosofia non è sistema più funesto ».

259. Quello che, nella proposizione complessa, s'aggiunge al soggetto od all' attributo, a fin di determinarne la natura, dicesi suo *complemento;* e questo si può sempre enunciare sotto forma di proposizione. Ondechè la proposizione complessa comprende dua sorta di proposizioni: la principale cioè, e la incidente.

La proposizione *principale,* che chiamasi anche *diretta*, è quella che tiene appunto il posto principale nell' enunciazione del nostro pensiero, e n'è quasi il sostegno e l'appoggio; come sarebbe nel testè addotto esempio:. « La dottrina conduce allo scetticismo ». *Incidente* poi, detta anche *accessoria* od *indiretta,* chiamasi quella che, aggiunta all' uno o all' altro dei termini della proposizione principale, ne rende il senso compiuto.

260. Di due maniere son tuttavia le proposizioni incidenti: altre cioè servono soltanto a viemmeglio esplicare ed abbellire la proposizione principale; la quale perciò potrebbe anche stare senza di esse. Altre, per lo contrario, ne determinano talmente il significato, che, ove queste venissero tolte, ella non potrebbe più esser

vera. Quelle chiamansi incidenti *esornative* od *esplicative*; queste, *restrittive*, ovvero *determinanti*. Esempio di entrambi queste specie l'abbiamo nella poc' anzi arrecata proposizione: « La dottrina ecc. »

Una proposizione incidente poi potrebbe ella stessa essere occasione d' un'altra proposizione incidente. P. es. « Leibnizio, nato a Lipsia nell' Alemagna, nazione feracissima d' ingegni profondi e sottili, si levò pel primo a combattere la filosofia di Locke ».

261. Proposizione *composta* dimandasi quella, il cui soggetto, o attributo, od amendue sono composti. Il soggetto è *composto*, allorchè indica più cose, la cui natura è determinata da idee fra loro indipendenti. *Composto* è l' attributo, quando esprime diverse qualità del medesimo soggetto, determinate da idee indipendenti l' una dall' altra. O più brevemente: la proposizione composta è quella che comprende più proposizioni dirette. Eccone degli esempii: « Locke e Condillac furono sensisti ». — « Il sensismo produsse in Francia il materialismo, e l' idealismo in Inghilterra ».

262. Tre specie distinguonsi massimamente di proposizioni composte; e sono le copulative, le disgiuntive, e le condizionali.

Chiamasi *copulativa* una proposizione composta, i cui membri sono insieme uniti per mezzo delle particelle congiuntive *e*, *non*, e simili, espresse o sottintese. Così sono copulative le due proposizioni testè arrecate (n. ant.); non che quest' altra: « *Non* si può pensare, *e* al tempo stesso *non* ammettere la verità ».

Proposizione *disgiuntiva* è quella, le cui parti son separate l' una dall' altra per via delle particelle disgiuntive *o oppure*, ecc. Es.: « *O* l' anima umana perisce col corpo, *o*, sopravvive al medesimo ».

Condizionale od *ipotetica* è la proposizione che ha le sue parti insiem congiunte dalle particelle condizionali

se, purchè, ecc. P. es.: « *Se* l' uomo non può annullare la verità, non può nè anche crearla » (n. 193) — Quella parte della proposizione che è preceduta dalla particella condizionale, o sia che contiene la condizione, dicesi l' *antecedente;* l' altra, il *conseguente.*

263. Venendo ora alle *proprietà* delle proposizioni, altre di esse sono assolute, ed altre relative. *Assolute* diconsi le proprietà, che appartengono alle proposizioni considerate isolatamente ed in se stesse; e *relative* sono quelle, che non convengono alle proposizioni, se non in quanto son messe in relazione l'una coll' altra.

Le proprietà assolute delle proposizioni sono la loro quantità, e qualità. Le relative sono la lor conversione o meglio convertibilità, e la opposizione. Noi però non parleremo che di quest' ultima.

264. QUANTITA'. Dicesi *quantità* di una proposizione l' estensione che ha il suo soggetto. Considerate sotto questo punto di vista, le proposizioni sono universali, o particolari, o singolari, o indefinite.

Proposizione *universale* si è quella, il cui soggetto è preso in tutta quanta la sua estensione. Per es.: « *Tutte* le idee sono oggettive ». Osservisi tuttavia, che se il soggetto è preso secondo tutta la sua estensione, senza eccezione di sorta, come nel precedente esempio, la proposizione dicesi universale *metafisicamente.* Che se il soggetto è bensì preso secondo la maggior parte di sua estensione (il perchè s' avvicina all' universalità), ma non in modo assoluto e senza eccezione, la proposizione allora chiamasi *moralmente* universale. Per es. « In mezzo agli sconvolgimenti politici, non v' ha più *nessuno* che coltivi la filosofia ».

La proposizione *particolare* è quella in cui il soggetto è preso secondo una qualche parte soltanto di sua estensione. Es.: « *Alcuni* filosofi han niegato la creazione della materia ».

Chiamasi proposizione *singolare*, od anche *individuale*, quella, il cui soggetto esprime un individuo. Per es.: « *Guglielmo Occam*, nel secolo XIV, fece rivivere la dottrina del nominalismo già da lungo tempo abbandonata ».

Indefinita dicesi quella proposizione, il cui soggetto si enuncia sotto una forma vaga e indeterminata, e senza l'accompagnamento di alcuna nota di universalità o di particolarità, quali sono: *tutti*, *qualcheduno*, e simili. Per es.: « *I* nominalisti, non meno che *i* realisti, sono in errore ». Le proposizioni però, indefinite quanto alla forma, son sempre nel fondo o sia nel senso che presentano, universali: universali cioè assolutamente, come nell'esempio testè addotto; oppure moralmente, come chi dicesse: « *I* filosofi della Germania inclinano all'idealismo, *i* francesi al sensismo ».

265. QUALITA'. Per qualità di una proposizione si intende la sua affermazione, o negazione; la sua verità, o falsità.

Una proposizione è detta *affermativa*, o *negativa*, secondo che enunzia che l'attributo conviene, o non conviene al soggetto. Esempii: « Lo spirito umano è finito ». — « L'idea non è una modificazione dello spirito umano ». Alcuni aggiungono a queste due specie la proposizione *infinita;* quella cioè, in cui la particella negativa non appartiene alla copula, ma bensì al soggetto od all'attributo. Per es.: « L'anima è non mortale ».

Abbiam veduto poc'anzi, come la quantità di una proposizione sia determinata dall'estensione del suo soggetto.

Ma anche il predicato ha la sua estensione o quantità; la quale dipende dalla qualità, ossia dalla forma affermativa o negativa della proposizione. Or bene, il predicato, nella proposizione negativa, è preso secondo tutta quanta l'estensione che ha: ed è perciò un termine *universale*. Laddove nella proposizione affermativa ha

un' estensione determinata da quella del soggetto: è quindi un termine *particolare*.

266. Proposizione *vera* dicesi quella, che afferma o niega del soggetto ciò che si dee affermare o niegare: diversamente, è *falsa*.

Qui si parla della proposizione *logica*, che è l'espressione della relazione da noi concepita fra due idee, ed ha perciò un senso determinato; non già della proposizione detta *gramaticale:* che è quando non si considerano che le parole le quali la compongono, e le leggi onde sono governate. Or egli è evidente, che qualunque proposizione logica è sempre vera o falsa: perocchè la relazione concepita fra i due termini, o esiste in realtà qual è enunziata, oppure non esiste: nel primo caso la proposizione è vera, ed è falsa nel secondo.

267. OPPOSIZIONE. Col nome di *opposizione* intendesi la proprietà che han due proposizioni di combattersi a vicenda; per cui cioè una di esse esclude ciò che l'altra stabilisce. Due proposizioni adunque sono opposte, ogniqualvolta dalla verità di una segue la falsità dell'altra. P. es. « Il corpo è una sostanza; — il corpo non è una sostanza ».

Di che si vede, che non può essere opposizione fra due proposizioni negative; e che quindi, per confutare una proposizione negativa, fa d'uopo adoperarne una affermativa. Ma fra due proposizioni affermative può bene avervi opposizione: ed è quando si dà successivamente allo stesso soggetto due attributi i quali si escludon l'un l'altro. Es. « La verità è eterna; — la verità è soggettiva ». Propriamente però diconsi opposte due proposizioni, delle quali una afferma di un dato soggetto, e nel medesimo senso ciò, che l'altra ne niega. E possono essere di due maniere: contraddittorie, o contrarie.

268. Chiamansi *contraddittorie* due proposizioni, al-

lorchè una di esse dice, nè più nè meno, quanto occorre per combattere l'altra. Che se l'una dice di più che non sia necessario per confutar l'altra, le proposizioni sono *contrarie*.

Perchè adunque due proposizioni siano contraddittorie, una debb' essere universale e l'altra particolare, oppure entrambi singolari; come si vede nei seguenti esempii: « *Tutte* le potenze dell'anima umana si riducono alla sensitività fisica; *Alcune* potenze dell'anima umana sono irreduttibili alla fisica sensitività ». — *Cartesio* professava la dottrina delle idee innate; *Cartesio* non professava la dottrina delle idee innate ». Affinchè poi le proposizioni siano contrarie, voglion essere tutte e due universali. P. es.: « *Tutti* gli uomini son naturalmente informati da una prima verità; *Nissun* uomo è da una prima verità naturalmente informato ».

269. Una importante osservazione qui si presenta, ed è, che le proposizioni contraddittorie non posson mai essere nè amendue vere, nè amendue false: non potendo una cosa essere e non essere ad un tempo (n. 69); il perchè dalla verità, o falsità di una proposizione si può legittimamente conchiudere alla falsità, o verità della sua contraddittoria. Laddove le proposizioni contrarie non possono mai esser vere tutte e due (nel che convengono colle contraddittorie): giacchè pel solo fatto dell'opposizione, l'una di esse distrugge l'altra; se quindi è vera l'una, si può conchiudere che l'altra è falsa. Ma elle potrebbero essere false amendue. Perocchè può trovarsi fra le medesime qualche mezzo, ossia una proposizione vera, la quale renda false le due contrarie; come si vede in queste due proposizioni: « *Tutte* le idee sono astratte; *Nissuna* idea è astratta ». Il vero è, che « *Alcune* idee sono astratte ». Ondechè dalla falsità di una proposizione non si può conchiudere la verità della sua contraria.

§ 2 — *Dell' argomentazione; e delle varie sue forme.*

270. L'argomentazione sta al ragionamento, come la proposizione al giudizio: ne è cioè l'espressione od enunciazione verbale.

Già abbiam detto (n. 62), che nella vera, naturale e più semplice sua forma, ella è il « complesso di tre proposizioni sì fattamente insiem concatenate, che dalle due prime segue necessariamente la terza ». E quest'è il *sillogismo*. Talvolta però essa comprende un numero di proposizioni maggiore o minore di tre; il che dà luogo alle altre forme o specie di argomentazione (tutte però riducibili alla forma sillogistica), e sono: l'entimema, il prosillogismo, l'epicherema, il dilemma, il sorite, e l'induzione.

271. SILLOGISMO. Dalla definizione testè data del sillogismo, e dalla sua analisi (n. 63) risulta, che a formarlo occorrono tre termini, e tre proposizioni.

Dei termini, uno dicesi il *minore*, l'altro il *maggiore* (e sono i due termini della questione): quello è il soggetto, questo l'attributo della conclusione. Il termine poi che trovasi nelle due prime proposizioni, ma nella conclusione non entra, chiamasi *mezzo termine*, detto eziandio *prova* ed *argomento:* d'onde appunto il nome di argomentazione che prende il raziocinio. Di che segue che tre proposizioni senza termine medio non formano sillogismo. Chi dicesse: « Caio è dotto; Caio è virtuoso; dunque Caio è dotto e virtuoso », avrebbe pronunciato tre proposizioni, e la conclusione sarebbe vera e contenuta nelle due prime; ma non sarebbe un sillogismo, perchè mancante del termine medio.

In quanto poi alle proposizioni, chiamasi proposizione *maggiore* (od anche semplicemente proposizione) quella, delle due prime, in cui trovasi il termine mag-

giore; proposizione *minore* (o assunto) quell'altra che contiene il termine minore. Prese insieme diconsi le *premesse* o l'*antecedente* del sillogismo; di cui la terza (che prima d'essere provata e dedotta chiamavasi la questione) è la *conclusione,* ovvero il *conseguente.* La connessione infine tra il conseguente e l'antecedente prende il nome di *conseguenza.* Or egli è in questa che sta proprio la essenza o *forma* del sillogismo; laddove la *materia* ne è costituita dalle tre proposizioni in sè specialmente considerate. Quindi una conclusione può esser vera in realtà (come asserzione), e falsa logicamente (come conseguenza). Di che vedesi che cosa s'intenda, quando un ragionamento, un sillogismo, si dice *formalmente,* oppure *materialmente* vero o falso.

272. Perchè il sillogismo conchiuda legittimamente, dee esser conforme a certe leggi fondate sulla sua natura, e che chiamansi appunto le *regole* del sillogismo. Queste sono in numero di otto: di cui le quattro prime sono relative ai termini, e le altre quattro alle proposizioni. E perchè possano ritenersi più facilmente a memoria, si sogliono esprimere in altrettanti versi.

Reg. 1.ª *Terminus esto triplex, maior mediusque minorque.* Cioè in ogni sillogismo non possono esser più di tre termini: così appunto richiede la natura stessa del sillogismo. Il che però vuol essere inteso dei termini in quanto al significato che hanno, non già considerati materialmente in se stessi. Peccano quindi contro a questa regola anche i sillogismi, ne' quali un qualche termine ha un doppio significato; com'è il notissimo presso i dialettici: *Mus est syllaba; sed mus rodit caseum; ergo syllaba rodit caseum.*

2.ª *Latius hos quam praemissae conclusio non vult.* Nissun termine dee aver nella conclusione estensione maggiore che nelle premesse: dovendo la conclusione essere in queste implicitamente contenuta. Quindi male

si ragionerebbe dicendo: « Gli empi sono infesti alla società; ma alcuni filosofi furono empi; dunque tutti i filosofi alla società sono infesti ».

3.ª *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.* Il termine di mezzo, in una almeno delle premesse, debb' essere preso universalmente, cioè secondo tutta quanta la sua estensione. Perocchè il termine medio debb' essere unico e tale che, mediante una delle premesse, sia identificato col soggetto della tesi o questione, e mediante l' altra col predicato della tesi medesima. Ora, se fosse preso tutte e due le volte particolarmente, equivarrebbe a due termini, e perciò questi sarebbero quattro, contro alla prima regola; come nel sillogismo seguente: « Alcuni filosofi sono spiritualisti: alcuni filosofi sono materialisti; dunque alcuni spiritualisti sono materialisti ».

4.ª *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.* Il mezzo termine non debbe entrar nella conclusione: essendo esso adoperato come termine di confronto, al solo oggetto di trovare una relazione fra due altri termini dati. Esso è come una guida, alla quale, giunti che siamo al divisato luogo, diamo commiato; od anche come un buon galantuomo, cui un tristo accarezza e blandisce, e chiama col nome di amico carissimo, finchè n'ha bisogno, ed a cui, non appena questo è cessato, volge villanamente le spalle. Quindi peccherebbe questo sillogismo: « La virtù è amabile; ma la temperanza è una virtù; qualche virtù adunque è amabile ».

5.ª *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.* Non si può niente conchiudere da due premesse negative. È una conseguenza del 3.° fra i principii organici del ragionamento (n. 64).

6.ª *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.* Non si può trarre una conclusione negativa da due premesse affermative. Egli è ciò evidente dall' assioma 1.° (n. 64).

7.ª *Peiorem sequitur semper conclusio partem.* La conclusione segue sempre la più debole delle premesse. Or egli è convenuto, che chiamisi più debole o peggiore la proposizione negativa relativamente all' affermativa, la particolare rispetto all' universale. Secondo questa regola adunque, se una delle premesse è negativa, debbe anch' ella esser negativa la conclusione, dall' ass. 2.° (n. 64); e particolare, se è particolare una delle premesse, dalla reg. 2.ª La qual seconda parte della regola dipende da questo principio generale: « Se di due cose l' una conviene intieramente con una terza, l' altra solo per una qualche parte, queste due cose non convengono fra loro totalmente, ma per questa parte soltanto ».

8.ª *Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.* Nessuna conclusione si può trarre da due premesse particolari: siano poi queste ambedue affermative; ovvero negative; oppure l' una affermativa, e negativa l' altra. La prima parte risulta dalla reg. 3.ª; la seconda dalla reg. 5.ª; la terza finalmente da che dovendo la conclusione, in virtù della 7.ª regola, essere negativa, il termine maggiore (siccome attributo di una proposizione negativa, n. 265) vi debbe esser preso universalmente. Or la reg. 2.ª prescrive, che questo termine sia anche universale nelle premesse; le quali perciò dovrebbero comprendere due termini universali: il maggiore cioè dalla reg. 2.ª, com' ora abbiam detto; e il termine di mezzo, dalla 3.ª Ma ciò è impossibile: avvegnachè, per ipotesi, le premesse sono entrambi particolari. Posson tuttavia darsi dei casi, in cui il sillogismo sia concludente, malgrado che le sue premesse siano particolari amendue; e ciò avviene quando il loro soggetto è fisso ed identico, o quello solo di una è vago: giacchè basta che una delle premesse contenga *il tutto*, che è una specie di universalità rispetto a ciò che contiene; benchè in se stessa possa essere particolare. Quest' ultima

regola pertanto potrebbesi con maggior esattezza esprimere così: « Una delle premesse debbe avere una totalità »; qualunque poi la sia questa, e da qualsivoglia sorta di proposizione sia espressa.

273. Tutte queste antiche regole però (che si posson vedere in molti libri di logica più ampiamente sviluppate, che per noi non si è potuto fare) v'ha chi crede potersi ridurre a questa sola: « Una delle premesse dee contener la conclusione, e l'altra dee far vedere che vi è realmente contenuta ». Di fatto, consistendo il ragionamento nell'inferire un giudizio particolare da un altro generale (n. 76), ciò non potrebbe aver luogo, se quello in questo non fosse contenuto, e chiaramente nol vi si scorgesse. È adunque indispensabile: 1.° che una delle premesse contenga realmente il giudizio o la verità da dedursi, cioè la conclusione: e 2.° che l'altra mostri che di fatto ella vi entra, come la parte entra nel tutto. E ciò è conforme alla definizione del sillogismo che ne dà l'Hamilton, chiamandolo « l'affermazione esplicita della verità d'una proposizione, nell'ipotesi che altre proposizioni che la contengono implicitamente sono vere ».

Or non è dubbio che questa regola sia esatta, e che di per se sola bastar possa ad assicurarci della giustezza e legittimità d'un sillogismo, e a farci conoscere se un'argomentazione sia falsa o no. Ma non è tuttavia sempre così facile l'applicarla; e spesso eziandio ella suppone la conoscenza delle principali regole antiche: le quali perciò non son per essa chiarite inutili.

274. Il sillogismo di cui abbiam parlato sin qui, dicesi *semplice*, siccome quello che è formato da proposizioni semplici: nel quale cioè ciascheduna premessa non comprende che il termine di mezzo insiem con uno dei due estremi. Il perchè chiamasi anche *incomplesso*.

Dicesi poi *complesso* quel sillogismo, in cui una delle premesse e la conclusione sono proposizioni complesse:

nel quale cioè il soggetto o l'attributo della conclusione trovasi parte in una delle premesse, e parte nell'altra. Volendo però al medesimo applicare le menzionate regole, occorre spesso di doverlo trasformare in un sillogismo semplice; il che può eseguirsi in più modi, siccome insegnano i dialettici.

Queste due maniere poi di sillogismi son anche detti *categorici*, perchè la lor maggiore è una proposizione categorica: una proposizione, vale a dire, in cui si enunzia positivamente, che a un tal soggetto conviene o non conviene un tale attributo.

275. Oltre però al categorico, v'ha quello che dicesi *sillogismo composto:* di cui cioè la maggiore è una proposizione composta, la quale contiene espressamente tutta la conclusione. E se ne distinguono tre specie, secondo la diversità delle proposizioni medesime composte (n. 262); e sono: il copulativo, il disgiuntivo ed il condizionale.

276. Il solligismo *copulativo* è quello, di cui la maggiore è una proposizione copulativa-negativa. Per es. « Non si può pensare e al tempo stesso non ammettere la verità; ma lo scettico pensa; dunque lo scettico non può non ammettere la verità ».

La legge del sillogismo copulativo è questa: Se un qualche membro della proposizione copulativa è affermato nella minore, gli altri membri della medesima deggion negarsi nella conclusione. Di che si vede, che i membri della proposizione copulativa debbono esser così opposti l'uno all'altro, che non possano essere tutti veri.

277. Dicesi sillogismo *disgiuntivo* quello, che ha per maggiore una proposizione disgiuntiva. Esempio: « O l'anima perisce col corpo, o sopravvive al medesimo; ma non perisce col corpo; dunque al medesimo sopravvive ».

Ecco le regole da osservarsi in questa maniera di sillogismo: 1.° Se una parte della proposizione disgiun-

tiva è affermata nella minore, l'altra si niega nella conclusione. 2.° Se una parte di essa è negata nella minore, nella conclusione si afferma l'altra. Dal che si scorge, che la maggiore di qualunque sillogismo disgiuntivo debbe presentare una divisione esatta, sì che non v'abbia niente di mezzo fra i membri che la compongono.

278. *Condizionale* chiamasi quel sillogismo, la cui maggiore è una proposizione condizionale. P. es: « Se l'uomo non può annullare la verità, non può nè anche crearla; ma annullar non la può; dunque nè anche creare ».

Il sillogismo condizionale è governato da queste due leggi: 1.° Se l'antecedente della proposizione condizionale è affermato nella minore, se ne afferma il conseguente nella conclusione; gli è ciò che brevemente esprime il detto scolastico: *verum prius, ergo et posterius.* 2.° Niegando il conseguente nella minore, se ne niega nella conclusione l'antecedente; *falsum consequens, ergo et antecedens,* come dicono gli scolastici.

Del resto, anche pei sillogismi composti può valere la regola generale, di cui abbiam parlato poc'anzi (n. 273).

Quando il raziocinio comprende un numero di proposizioni maggiore o minore di tre, allora han luogo le altre specie o forme di argomentazione, dal sillogismo diverse, benchè tutte riducibili al sillogismo; e sono principalmente: l'entimema, il prosillogismo, l'epicherema, il dilemma ed il sorite.

279. ENTIMEMA. L'*entimema* è un sillogismo, in cui una delle premesse si tace, perchè facile a sottintendersi. P. es: « La sensazione è qualche cosa di semplice; dunque non si può trasformare in altro ». La prima proposizione dicesi l'*antecedente*; l'altra, il *conseguente.* Talvolta l'entimema riducesi ad una proposizione sola, che Aristotele chiama *sentenza entimematica.* Tale è la

seguente: « Mortale non serbar odio immortale »; e il notissimo di Cremete presso Terenzio: ***Homo sum, humani nihil a me alienum puto*** (Heautont.).

Riducendo l'entimema in sillogismo, coll'esprimere la proposizione sottintesa, egli è chiaro, che le leggi del sillogismo sono ad esso medesimamente applicabili.

280. PROSILLOGISMO. Il ***prosillogismo*** è una specie di argomentazione composta di cinque proposizioni formanti due sillogismi insiem combinati per tal modo, che la conclusione del primo sia una delle premesse del secondo. Es.: « Il passivo non può essere trasformato nell'attivo; ma la sensazione è qualche cosa di passivo; dunque la sensazione non può trasformarsi in ciò che è attivo. Ma l'attenzione intellettuale è un'attività; dunque la sensazione non può trasformarsi nell'attenzione intellettuale ».

Per la legittimità di questa maniera di argomentare, ci riferiamo a quanto abbiam detto del sillogismo.

281. EPICHEREMA. L'*epicherema* è un sillogismo, in cui una delle premesse, od anche amendue vanno accompagnate dalla lor prova. Così per dimostrare ad un tratto, come la verità non sia altrimenti una produzione dello spirito umano, potrei servirmi di questo epicherema: « Ciò che è finito, mutabile, contingente non può produrre l'infinito, l'immutabile, il necessario: — se no, v'avrebbe un effetto senza cagione, la qual cosa ripugna. Ma lo spirito umano è finito, mutabile, contingente; la verità, per lo contrario, infinita, immutabile, necessaria: — il che risulta evidente dalla considerazione di noi stessi, e dell'essenza della verità. Dunque la verità non può esser prodotta dallo spirito umano ». Questa forma di ragionare è molto in uso presso i matematici, nelle dimostrazioni geometriche specialmente.

Le leggi dell'epicherema son quelle stesse del sillo-

gismo; alle quali però vuolsi aggiungere, che le prove che si adducono debbon esser solide e vere.

282. DILEMMA. Dicesi *dilemma* quel modo di argomentare, per cui, dopo avere con una proposizione disgiuntiva scomposta la questione in tutte le sue parti, si prova che la conclusione è sempre contro all'avversario, qualunque supposizione si faccia. In tal guisa è questi messo alle strette e non ha più scampo veruno. Il perchè il dilemma dai dialettici è chiamato *argumentum cornutum*, od anche *utrinque feriens* (una spada a due tagli). Così potrebbesi con questo dilemma stringere lo scettico: « O è vero che si dee dubitar di tutto, od è falso. Se è vero: dunque esiste qualche verità. Se è falso: non si dee dunque dubitar di tutto » (n. 165). — Gli è per tal modo che contro a quei vescovi, i quali mostravansi neghittosi e poco curanti de' proprii doveri, argomentava S. Carlo Borromeo: « Se non siete capaci di sostenere così gran peso, perchè tanta ambizione? Se siete, perchè tanta negligenza »?

Ecco le regole del dilemma: 1.° la proposizione disgiuntiva debb' esser completa, cioè deve tutte abbracciar le parti della questione, tutte le ipotesi che in essa possono farsi; 2.° ciò che s' inferisce dee dipendere necessariamente dalle premesse; 3.° il dilemma dee esser tale, che nol si possa ritorcere contro dell' argomentante medesimo.

283. SORITE. Il *sorite*, dai latini detto *acervus*, è un' argomentazione composta di una serie di proposizioni così connesse insieme, che il predicato della prima diventi il soggetto della seconda; il predicato di questa sia il soggetto della terza; e così successivamente, finchè il soggetto della prima (che debb' essere il soggetto della quistione) si congiunga col predicato dell' ultima, che è parimente il predicato della questione stessa: la quale in tal modo trovasi risoluta. Così potrebbesi con

questo sorite dimostrar che lo scettico, sel sappia o no, ammette qualche verità: « Lo scettico dubita; chi dubita pensa; chi pensa giudica; giudicare e riconoscere una relazione fra due oggetti; questo poi non è altro che pronunziare qualche cosa di positivo, ossia ammettere una verità. Dunque dallo scettico stesso qualche verità è ammessa ». Di questa forma di argomentare più particolarmente ci serviamo, allorchè, a mettere in luce la relazione fra un soggetto ed un predicato, non basta un solo termine medio. Nel sillogismo infatti l'artificio consistendo in trovare un termine di mezzo, il quale abbia un' evidente relazione, o, se vuoi, s' identifichi (parzialmente) col soggetto e col predicato della tesi da dimostrarsi, — qualora non v' abbia un mezzo termine che immediatamente e perciò evidentemente possa identificarsi —, si ricorre allora ad una serie di termini identificantisi l'uno coll' altro: il primo de' quali s' identifichi col soggetto, e l'ultimo col predicato della proposizione che si vuol provare. Dal che si conchiude, che anche il soggetto e il predicato della questione si identificano; e ció pel noto principio, che « due cose uguali a più cose tutte uguali, sono uguali fra loro ». In fatti, se $A = B$, $B = C$, $C = D$; segue necessariamente $A = D$. —

Affinchè il sorite sia giusto e concludente, è necessario: 1.° che le proposizioni ond'è composto, siano tutte ben connesse fra loro; 2.° che non ve n' abbia alcuna falsa, o dubbiosa; 3.° che le parole si prendano sempre nel medesimo significato; 4.° che non introducasi alterazione nelle idee per via d' insensibili addizioni o sottrazioni: altrimenti da principii certi saremmo, senza pure avvedercene, condotti ad una conseguenza assurda. Contro a quest' ultima regola peccavano appunto i sofisti d' una volta; i quali, sprecando il tempo e l' ingegno in miserabili arguzie, studiavansi, per es., di dimostrare, — come un sol grano di frumento ti basta fare un muc-

chio: *soritas hos vocant, qui acervum efficiunt uno addito grano* (Cic. *Acad.*); come quegli, a cui più non resta che un capello in testa, con tutto ciò non sia calvo; come un tale che più non possiede che un quattrino, non lasci perciò d'esser ricchissimo; ed altrettali fanfaluche; — intorno del che puoi vedere Orazio nella prima *Epist.* del lib. 2.° Or queste ed altre simili fogge di ragionare chiamansi sofismi o sofisticherie; di cui nell' art. seguente.

284. INDUZIONE. L'*induzione* (non però da confondersi col processo raziocinativo, di cui abbiam parlato altrove, n. 77) è un modo di argomentare, per cui si conchiude affermando o niegando di un tutto, ciò che si è affermato o niegato delle singole sue parti. Essa è fondata su questo principio: « Quello che si può affermare o negare di ciascun individuo d'una specie, o di ciascheduna specie d'un genere, si può anche affermare o niegare di tutta la specie o del genere intiero ». Così, per dimostrare che non v'ha alcun governo politico che possa dirsi perfetto, e che non abbia degl'inconvenienti, si può ragionare a questo modo: « La monarchia assoluta ha degli inconvenienti; ne ha il governo rappresentativo; l'aristocrazia, la democrazia ne ha; dunque tutti i governi politici hanno degl'inconvenienti ».

Perchè l'induzione sia veramente dimostrativa, l'enumerazione delle parti debb'esser completa. Or, come non è così facile di realizzar questa condizione, indi avviene, che questo modo di ragionare non vada spesso al di là del probabile. Ma in tal caso non gli si può più dare, propriamente parlando, il nome d'induzione, come qui s'intende.

285. Dopo aver parlato della forma sillogistica, alla quale, come ognun vede, ogni altra forma di argomentare può facilmente ridursi, è ovvia una dimanda, se cioè essa presenti qualche utilità, sì che sia pregio del-

l'opera il farne oggetto di studio ed occuparne la mente dei giovanetti; o se per lo contrario non sarebbe oggimai tempo ed assai meglio, lo sbandire una bella volta e per sempre sì fatte quisquilie aristoteliche dalle nostre scuole. Io so le opposizioni che al sillogismo furono fatte da molti filosofi illustri, Bacone, Cartesio, Locke ed altri; non ignoro il ridicolo che si è sparso a larga mano su di esso. Ma so ad un tempo che si è in ciò molto ecceduto, e trascorso troppo più in là del vero e del giusto; di che il Leibnizio diceva del Locke: *sprevit logicam, non intellexit.* Quindi, senza voler esagerare i pregi e l' importanza del sillogismo, e lasciando dall' un de' lati le due contrarie sentenze, di Bacone cioè e dell' Eulero: — il primo de' quali, contrapponendo al sillogismo l' induzione, pretende che con quello non si inventi nulla, e tutto con questa; laddove l' altro considera il sillogismo come il solo mezzo di scoprire verità incognite: perchè, dice, « ogni verità debb' essere la conclusione di un sillogismo, le cui premesse siano indubitabili » (*Lettere* ecc.) —; non ci periterem tuttavia di affermare, come il sillogismo offra, sotto molti rispetti, di grandi vantaggi, quando usar lo si sappia a dovere e con prudenza. Questi vantaggi, che noi non farem che accennare, posson ridursi a tre; il sillogismo cioè serve: 1.° a dimostrare la verità; 2.° a distinguere i sofismi; 3.° a far contrarre allo spirito l' abito della precisione e dell' esattezza. Ondechè a buon diritto il Rosmini chiama la dialettica « la prima maestra dell' eloquenza »; e ancora: « una maravigliosa potenza in politica; perchè in fine del conto a lei ubbidisce sempre la società umana. Questa non dimentica mai di tirare da un principio gettato in mezzo ad essa tutte le sue conseguenze ». (*Logica*).

Per la qual cosa la conoscenza delle regole generali del ragionamento e delle leggi dell' argomentazione da-

ranno sempre a chi la possiede un'incontestabile superiorità sugli altri; quando, ben inteso, vi unisca le qualità, alle quali le regole non possono supplire giammai; un buon discernimento, dir voglio, la penetrazione di mente, l'esercizio e lo studio de' buoni modelli. « L'arte sillogistica è, se non altro, una palestra eccellente, la quale dà allo spirito l'abitudine della precisione e del rigore. A questa maschia scuola formaronsi i nostri padri; nè può esser che vantaggioso alla nostra gioventù, il ritenervela per qualche tempo »: così l'illustre Cousin. « Chi sa, soggiunge il sig. Peisse, quando la Francia rivedrà un' assemblea che possa reggere al paragone colla *Costituente?* Eppure gli uomini che la componevano uscivan tutti delle scuole, nelle quali non avean altro imparato, fuorchè quello di cui non si vuol più sapere oggidì: il latino, e la logica di Aristotele ».

Art. 3. — *Dei sofismi.*

286. Degli errori noi abbiam parlato diffusamente più sopra. Giova però aggiungere, che fra i molti sintomi degli errori, e che importa assai di conoscere, una specie se ne incontra nella forma verbale dei ragionamenti, onde hanno luogo i sofismi.

Dicesi *sofisma* « una falsa argomentazione, che, sotto l'apparenza di verità, trae gl'incauti in errore ». Quindi *sofisti* chiama Cicerone, *qui ostentationis aut quaestus causa philosophantur* (Acad.). Dal che si vede, che il sofisma è un argomento peccante bensì nella materia, ma non vizioso nella forma; laddove un raziocinio formalmente falso prende più propriamente il nome di *paralogismo.* I dialettici però distinguono due specie di sofismi o paralogismi: di parole cioè, e di pensieri. Quelli chiamano anche *fallacie grammaticali;* questi, *fallacie logiche.*

287. *Sofismi di parole* son tutti quelli, in cui altri abusa i termini per modo da generare ambiguità o anfibologia nel discorso. Il che può succedere in più maniere: dando, p. es., ad una stessa parola significati diversi, d'onde nascon gli equivoci; — passando, come dicesi, dal *senso composto* al *diviso*, o viceversa; — prendendo come vero assolutamente e senza restrizione ciò che non è che sotto un certo rispetto, ossia, come dicono i dialettici: *transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* — prendendo lo stesso vocabolo in senso ora *proprio*, ora *traslato*. Di tal fatta erano gli oracoli degli antichi. *Cum sors illa*, dice Cicerone, *edita est opulentissimo regi Asiae:* Craesus Halym penetrans, magnam pervertet opum vim, *hostium vim sese perversurum putavit; pervertit autem suam. Utrum igitur eorum accidisset, verum oraculum fuisset. Item Pyrrho responsum est:* Aio te, Æacida, Romanos vincere posse (*De divinat.*). — Un sofisma di tal genere perfidamente usò Q. Fabio Labeone; il quale *ferunt*, al dir di Valerio Massimo, *cum a rege Antiocho, quem bello superaverat*, *ex foedere icto dimidiam partem navium accipere deberet, medias omnes secuisse, ut eum tota classe privaret* (Memorabil.). Più innocente però era il sofisma onde servivansi i due maestri di musica, e di ballo, presso il Molière (nel *Borghese gentiluomo*), a fin di dare ad intendere a quel gaglioffo di M. Jourdain, che non v'ha nulla di più utile in uno stato, e di più necessario all'uomo, quanto la musica e la danza. Se tutti gli uomini, diceva il primo, conoscessero la musica, sarebber tutti *d'accordo;* e così regnerebbe nel mondo la pace universale. Se tutti sapessero danzar bene, soggiungeva l'altro, non si farebbe mai alcun *passo falso;* ed ogni cosa camminerebbe quaggiù a meraviglia.

Ora incontrandoci in una qualche fallacia di simil genere, non si ha che a distinguere il termine ambi-

guo ne' varii suoi significati; e vedere in qual senso sia vera, e in quale sia falsa la proposizione in cui esso si trova.

288. Diconsi fallacie logiche o *sofismi di pensiero*, quelli che contengono false relazioni fra le idee ond' è composto il ragionamento. I principali sono:

1.° « L'ignoranza del soggetto od argomento » (*ignorantia elenchi*): quando cioè si cambia lo stato della questione, sostituendo un altro soggetto a quello di cui si tratta. Il che dicesi con bellissima figura, *uscir fuori del seminato;* od anche, *scambiar le carte in mano.* Un tale, per es., mette innanzi un progetto iniquo ed ingiusto. Che fa poi egli per difenderlo? se la passa tacitamente su tutto il resto, e si sbraccia a dimostrarne la grande opportunità ed i vantaggi.

Questo sofisma chiamasi anche volgarmente prendere un *qui-pro-quo:* di cui un esempio graziosissimo ne porge nel suo *Avaro* il Molière, nel dialogo tra Valerio ed Arpagone.

2.° « Petizione di principio » (*petitio principii*): supponendo vero ciò che è in quistione, ossia dimostrando una cosa per via della cosa stessa, *idem per idem.* « D'onde viene (dimanda Geronte, nel *Medico malgrado suo,* di Molière) che mia figlia è muta? Sgannarello risponde: Perchè ha perduto la parola. — Ma perchè ha perduto la parola? Tutti i nostri migliori autori vi diranno, che questo è l'impedimento dell'azione della sua lingua ».

La petizione di principio poi diventa un « circolo vizioso » (*pistilli versatio* dei greci), quando pretendesi di provare due cose reciprocamente l'una per l'altra. Così Cartesio s'avvolge manifestamente in un circolo, allorchè si appoggia sulla evidenza per dimostrar che Dio esiste; e poscia fonda la certezza delle nostre idee chiare, o sia dell'evidenza, sull'infinita perfezione di Dio.

3.° « Falsa cagione » (*non causa pro causa*): ogniqualvolta ad un effetto si assegna per cagione una cosa che non esiste, o che non ne è la cagion vera; come quando, per nasconder la propria ignoranza, si ha ricorso a cause imaginarie. Di qui l' *orrore della natura pel vuoto;* i *vortici cartesiani* ecc. Questo sofisma della falsa causa produce anche bene spesso di perniciose conseguenze. Così il volgo giudica facilmente, che la causa di tutti i suoi mali sia il Governo, e ne incolpa persone particolari, che innocenti talora rimasero vittime del falso giudizio. Questo medesimo sofisma è uno de' più funesti fonti di discordia anche nelle relazioni private delle famiglie o degli individui: mariti divisi dalle mogli, padri dai figli, amicizie rotte, per essersi attribuito un effetto ad una falsa causa, e temerariamente giudicato dietro un' ingannevole apparenza. Da esso ancora hanno origine moltisime superstizioni.

È anche un sofisma di questo genere il trito *post hoc*, oppure, *cum hoc; ergo propter hoc:* sorgente fecondissima di molti errori e pregiudizii. Di qui le false credenze intorno agli ecclissi, ed alle comete; di qui il considerare, per es., il venerdì come giorno infausto; l' arrovesciamento della saliera a tavola, o il numero tredici de' commensali, quali indizii di avvenimenti sinistri; e simili.

4.° *Fallacia accidentis*, come la dimandano gli scolastici: la quale consiste nel considerar come essenziale ad una cosa ciò che non le è che accidentale; che è uno de' sofismi più frequenti e comuni. Il Rosmini anzi è di parere, che ogni errore di logica si possa ridurre a questa semplicissima formola: « ragionare dietro la supposizione, che sia essenziale ad un soggetto ciò che a lui non è che accidentale » (*Della sommaria cagione* ecc.). La costituzione cerebrale influisce sulla facoltà di pensare; dunque il cervello è il principio stesso pen-

sante: in tal modo sofisticamente ragiona il materialista. Così « Lutero, al dir del Gioberti, scambiò i disordini accidentali colla sostanza, e ripudiò cogli abusi la tradizione e la Chiesa »; e rovesciò in una deplorabile eresia. « Gli oratori hanno sovente ingannato i giudici o il popolo; dunque l' eloquenza è riprovevole. Infiniti sono gli errori de' medicastri; dunque la medicina è un' arte dannosa. Si abusa del potere governativo; dunque i governi devono essere rovesciati. Si abusa delle cose religiose; dunque dee abolirsi la religione » (Rosmini, *Logica*).

Strettamente connesso con questa fallacia è il *transitus a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*: fallacia in cui si cade, prendendo come vero semplicemente e senza restrizione, ciò che non è che sotto un certo rispetto; od anche passando dall' assoluto al relativo, o viceversa. Chi dicesse: l'uomo è mortale, dunque l' anima umana è mortale anch' essa; cadrebbe appunto nell' accennato sofisma.

Ha finalmente relazione con questa l' altra fallacia conosciuta sotto il nome di « enumerazione imperfetta » (*enumeratio imperfecta*): per cui cioè da alcuni fatti particolari si trae con troppa leggerezza una conchiusione generale. Sono le generalizzazioni soverchie di cui abbiam parlato in altro luogo (n. 239).

5.° « Falso supposto » (*fallacia falsi suppositi*): il qual sofisma si commette, supponendo come vero ciò che è falso, o come certo ciò che è incerto. Così incontrerebbe a chi, per sostenere un qualche suo sistema, esordisse francamente da un' arbitraria definizione, in cui il sistema medesimo è implicitamente contenuto, e d' onde più non si tratta che di trarlo fuora. Il sistema panteistico di Spinoza è un sofisma di tal genere. Posto infatti, che la *sostanza* sia « ciò che esiste per sè », ed esistente *per sè* (confondendolo coll' esistente *da sè*)

chiamisi quello che esiste necessariamente, cioè per intrinseca necessità di sua natura; la conseguenza legittima si è, che non esiste che una sola sostanza necessaria, infinita ed eterna (Iddio); o in altri termini, che l'universo, ossia il *tutto*, è *Dio*: ed eccoci precipitati nel *panteismo*. Ned altrimenti adopera il Proudhon, ad oggetto di stabilire la sua dottrina comunistica; siccome chiaramente dimostra il sig. Sudre nella sua *Storia del comunismo*.

289. Ai sofismi sovraccennati se ne possono aggiunger tre altri; e sono i così detti argomenti *ad verecundiam*, *ad ignorantiam*, *ad hominem*.

1.° Argomento *ad verecundiam* è quando, per provar la nostra opinione, ricorriamo all'autorità di persone distinte per ingegno, per dignità, od altro titolo, quasi costringendo ad arrendersi chi ci ascolta, per non comparire irriverente. È l'*ipse dixit* dei pitagorici (n. 218).

2.° Dicesi argomento *ad ignorantiam* quello, con cui si provoca l'avversario a produr ragioni e prove più solide, quando non voglia piegare alle nostre: quasi che dalla debolezza o mancanza di argomenti nell'avversario, ne segua che i nostri sian validi e concludenti. Così a un di presso argomenta Orazio, ove dice

. . . . Si quid novisti rectius istis
Candidus imperti; si non, his utere mecum (*Epist.*)

3.° Chiamasi *ad hominem* quell'argomento, con cui vuolsi provare la verità del proprio asserto, dimostrandola coi principii stessi dall'avversario professati, oppure con qualche confessione che siagli inavvertentemente sfuggita: come se gli errori altrui potessero patrocinare la nostra causa, od una confessione involontaria si potesse tenere come un consenso.

Ciò non di meno può talvolta sì fatto argomento adoperarsi con molto vantaggio ed ottimo successo: allorquando, p. es., si tratta di cogliere l'avversario in con-

traddizione con se medesimo, o di farlo arrossire, osando incolpare altrui di un difetto ond'è macchiato egli stesso. È il volgare *medice cura te ipsum.* Ne usò Giovenale in quel verso della *Satira* 2.ª *Qui tulerit Gracchos de seditione querentes?* Ne usò G. Cristo verso quegl'ipocriti, i quali, trattagli innanzi una donna, pur allora côlta in fallo, volean si lapidasse: *Qui sine peccato est vestrum,* dice Cristo, *primus in illam lapidem mittat* (Ioan.).

Gli argomenti adunque *ad hominem* sono stringentissimi, non a dimostrar direttamente ed assolutamente la verità, bensì solo a convincere gli avversarii che seguono certi sistemi. Ma quello che serve per la controversia, — la quale ha per iscopo il persuadere dei particolari, o delle classi particolari di persone, movendo il ragionamento da ciò ch'esse accordano, — più non vale, allorchè si tratta di esporre la verità in un modo assoluto: al che altro non giova che la verità stessa, la quale è una, e sola, e sempre d'accordo con se medesima.

L'avere accennati i principali sofismi che si posson commettere (lo si faccia poi a bella posta, o per isbaglio) ne dee bastare per tenercene in guardia; oltrechè, per ogni maniera di sofismi trovar si potrebbe una *regola dialettica,* che insegni a svelarlo od evitarlo. Al postutto però, — potendo qualunque sorta di argomentazione ridursi ad un sillogismo —, noi abbiamo in pronto una regola certa, e pressochè alla totalità dei casi facilmente applicabile, per conoscere, se un dato raziocinio sia legittimo e concludente, oppure un sofisma. Che se, per maggior sicurezza, vogliasi aver ricorso alle regole più particolareggiate del sillogismo medesimo (che pel semplice, come sappiamo, sono otto) osservisi, rispetto ai termini: Se in esso ve ne siano più di tre; se uno degli estremi abbia nella conclusione estensione mag-

giore che non nelle premesse; se il termine medio entri nella conclusione; o in amendue le premesse sia preso parzialmente. In quanto poi alle proposizioni si guardi: Se la conclusione sia negante, intantochè sono affermative le premesse; se queste siano particolari, o negative amendue; se, essendo particolare, ovvero negante una delle premesse, tale non sia medesimamente la conclusione. Ora, con un po' d'esercizio, potendosi tutto ciò vedere d'un tratto e, come a dire, in un colpo d'occhio, ei non vorrà esser difficile il riconoscere, se, e da qual parte, un sillogismo sia per avventura vizioso.

CAPO IV.

DELL' ARTE CRITICA.

290. L'uomo possiede un'intelligenza capace di conoscere per se stessa la verità; ma solo e isolato dai suoi simili, non potrebbe a gran pezza svilupparla (n. 54). Oltrechè, vivendo egli in un punto limitato del tempo e dello spazio, ben ristretto sarebbe l'orizzonte delle sue cognizioni, ove fosse ridotto alla sua propria esperienza. Ma per lo contrario viva egli in relazione cogli esseri della sua specie, ecco tutto cangiato; egli è eminentemente perfettibile: l'educazione coltiva e sviluppa tutte le sue facoltà; essa gli trasmette le verità tradizionali, le invenzioni e le scoperte del passato; egli comunica con tutti i punti del globo, è spettatore delle mille sue vicende, e raccoglie l'eredità dei secoli. Or questa meraviglia dell'umana società è l'opera del linguaggio, ed ha per condizione la fede nella testimonianza degli uomini.

291. Ma qui ci troviamo in mezzo a due contrarie sentenze. V'ha chi tutta ripone la certezza sull'autorità umana e sul consentimento universale, cui procla-

ma qual supremo criterio della verità (n. 176). Altri, per l'opposto, niegano alla testimonianza degli uomini ogni sorta di valore; e così precipitano in una maniera di scetticismo, conosciuto sotto il nome di *pirronismo storico*, il quale conta Pietro Bayle fra' principali suoi difensori. Or, dopo aver noi combattuto la prima di queste due dottrine, non dobbiam meno guardarci dall'altra; avvegnachè, osserva S. Agostino, « egli è, senza dubbio, misera cosa l'essere ingannato dall'autorità; ma assai più misera al certo, il non farne alcun caso ». L'uomo infatti, che non prestasse fede alcuna alla testimonianza de' suoi simili, troverebbesi per ciò stesso, come testè dicevamo, separato dalla società, e dovrebbe viversene solitario. Prima condizione adunque dell'educazione dell'uomo è la credenza all'altrui parola: *oportet discentem credere*. Il perchè questa sorta di scetticismo distrugge ad un tempo tutti i principii della sociabilità e della legislazione; non che quelli della storia, la quale, al dir di Cicerone, è *testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuncia vetustis* (De orat.). E di fatto, *nescire*, siccome lo stesso Cicerone avverte, *quid anteaquam natus sis acciderit, id est semper esse puerum* (Orator.).

292. Benchè la testimonianza degli uomini sia una feconda sorgente di utilissime cognizioni, non è però sempre una sorgente pura; non è sempre, vogliam dire, un motivo di certezza. E per verità, in quanti inganni ed errori non può trarci l'altrui ignoranza o mala fede?

A quali condizioni adunque, si dimanda, possiamo noi esser certi di ciò che altri ne dice? Qui fa d'uopo anzitutto rimettersi alla memoria, che le cose di cui possiam venire in cognizione, dietro l'altrui testimonianza, sono o *dottrine razionali*, oppure *fatti* (n. 183).

293. Ora, in quanto alle dottrine razionali (posto, mancomale, che noi non le possiam comprendere, o di

per noi stessi verificarle), acciocchè esse ottengano intiera la nostra adesione, è necessario che siano professate ed ammesse da tali uomini, i quali, in ragione de' loro lumi e del loro carattere morale, ci ispirino piena fiducia.

294. Che se è questione di fatti, vuolsi notar primieramente, che questi posson essere naturali o miracolosi. Diconsi fatti *naturali*, quei che sono conformi alle ordinarie leggi della natura; *miracolosi*, se contrarii all'ordine e al corso consueto della medesima: e tali conseguentemente, che attribuir non si possano che ad una forza sovrannaturale.

Per quello poi che spetta ai narratori del fatto, o son essi, come dicesi, testimonii *oculari* ossia di vista (così soglionsi in generale dimandar quelli, che furon presenti al fatto e lo percepirono immediatamente), oppure *auricolari:* riferenti cioè quanto essi medesimi han già prima udito raccontare da altri.

295. Ciò posto, perchè noi possiamo aggiustar fede alla deposizione di un testimonio, ricchieggonsi due condizioni:

La prima è che il fatto sia possibile. Da che una cosa è impossibile (d'impossibilità, ben inteso, assoluta, n. 185), cioè assurda e contraddicente a qualche verità necessaria della ragione, più non occorre di verificarne il valore: la si ricusa di netto.

Ma egli è mestieri su questo punto procedere con molta cautela, e non dichiarare con troppa leggerezza e facilità come assurdo ciò che non è per avventura che inverisimile: chè l'inverisimile e l'incredibile non è sempre falso. *Incredibilem tibi narro rem, sed veram,* così scrive Seneca nella 50.ª sua lettera a Lucilio. Di che il bel detto di Boileau nell'*Arte poetica:* « Il vero può talvolta non esser verisimile ». Ove pertanto un fatto sia bene accertato, e con prove irrecusabili vitto-

riosamente stabilito, ciò dee bastare, nè gli è più lecito di argomentar contro alla sua possibilità. Ed in vero, se è un fatto, già per questo è possibile (n. 106): *ab esse ad posse*, dicon le scuole, *valet illatio*. Cosi i Farisei, siccome ne racconta S. Gio. nel suo *Vangelo*, pretendono essere impossibile che G. Cristo abbia guarito il cieco nato, per la ragione che Cristo è un peccatore. *Vocaverunt ergo*, così l' evangelista, *rursum hominem qui fuerat caecus, et dixerunt ei: da gloriam Deo. Nos scimus quia hic homo peccator est*. Che cosa quegli risponde? *Si peccator est, nescio; unum scio, quia caecus cum essem, modo video*. Ecco la risposta che il semplice buon senso suggerisce contro alle sottigliezze del maligno e del sofista.

296. L' altra delle condizioni richieste, perchè possiamo esser certi e sicuri della verità di un racconto, si è che i testimonii del fatto sian degni di fede: che abbiano cioè conoscenza di ciò che narrano, e il narrino fedelmente; in breve: che sia in essi *scienza* e *veracità*.

297. Or primieramente, in quanto ai testimonii immediati ed oculari, risulterà aver essi questi due requisiti, ove sia provato: 1.° ch' ei non siansi ingannati nell' osservazione del fatto; 2.° che non vogliano ingannare altrui nel raccontarlo.

Una buona prova che il testimonio non s' è ingannato nell' osservare il fatto, si è: Se il medesimo sia fornito di tutta quella perspicacia di mente, di quella capacità e dottrina che a tal uopo è richiesta; se abbia esaminato il fatto colla dovuta attenzione; se l' abbia osservato inoltre con tutta la calma di un animo sincero e spassionato, senza prevenzione e senza spirito di parte.

Avremo poi un forte argomento di credere, che il testimonio non è ingannatore: Quando egli affermi la

cosa con tutta serietà, ed intanto ci consti esser egli uomo schietto e leale, di specchiati costumi, d'animo religioso, nè sia mai stato côlto in menzogna; se conservisi sempre, nel suo racconto, coerente a se medesimo; s'ei sia di tal tempra e carattere, che niente possano su di lui nè timore, nè umano rispetto; molto più poi, se l'attestare quel fatto sia contra il suo interesse e riesca a suo danno.

Essendo però difficile che in un testimonio si possan chiaramente riconoscere e verificare questi requisiti (chi infatti, tranne Iddio, può vedere a fondo il cuore dell'uomo?) egli è quindi raro, che la narrazione di un testimonio solo produca piena certezza del fatto.

298. Ma ove accada, che un gran numero di persone sian concordi nell'attestare un fatto di grande importanza (badisi che qui si parla del fatto semplicemente, non già delle circostanze del medesimo) e al quale esse trovaronsi presenti: come sarebbe, per forma di esempio, una spedizione militare, una segnalata vittoria, e simili; — se ne avrà allora tutta quella certezza che in tal ordine di cose si può ottenere (n. 183): essendo moralmente, o, se vuolsi, psicologicamente impossibile, che molti testimonii o s'ingannino, o riescano ad ingannare altrui su fatti di tal natura. *Nemo omnes*, dice Plinio il giovine, *neminem omnes fefellerunt*. (Panegyr. ad Tr.).

Egli è primieramente impossibile, che un gran numero di testimonii s'ingannino circa fatti di gravissimo momento. Giacchè per questo farebbe d'uopo supporre che tutti costoro, malgrado l'attenzione che simili fatti eccitano per se medesimi, potessero credere di veder ciò che pur non vedevano, di udir ciò che non udivano, ecc.; che è quanto dire, che una gran quantità di uomini fosse colpita tutto a un tratto da un vero delirio, o, in altri termini, fossero rovesciate le leggi della natura.

È in secondo luogo impossibile, che un gran numero di testimonii possano ingannare intorno a fatti di gran rilievo. Perocchè bisognerebbe, che fossero tutti d'accordo nello spacciare la stessa menzogna: supposizione inammessibile, massime trattandosi di cose molto rilevanti. Ed in vero, oltrechè converrebbe supporre soffocato il sentimento naturale che spinge gli uomini tutti a comunicare a' loro contemporanei e a trasmettere ai posteri gli avvenimenti più importanti, come veramente succedettero, egli è un fatto, che in una gran moltitudine di persone i caratteri sono diversi, diverse le passioni, i bisogni, i pregiudizii, le indoli, le abitudini, gl'interessi, ecc. Or, supposte tutte queste differenze, egli è impossibile che un motivo comune tutti riunisca i testimonii in una medesima menzogna: perocchè ciò che agli uni piacerebbe, non mancherebbe di spiacere ad altri, secondo il notissimo di Egione presso Terenzio: *quot homines, tot sententiae; suus cuique mos* (Phorm.). Ondechè, se alcuni si attentassero di spacciare una menzogna, altri ben tosto se ne richiamerebbe al pubblico. In tal conflitto adunque d'interessi e di opinioni, l'unanime e concorde consentimento di molti uomini intorno ad un medesimo fatto, è argomento certo e irrefragabile della verità di esso: avvegnachè solo la verità, che è per tutti la stessa ed immutabile, può metter gli uomini di pienissimo accordo.

299. Qui però non vuolsi omettere una osservazione molto importante, che cioè la testimonianza si moltiplica in certo modo, e si rinnovella per ciò che concerne i grandi avvenimenti e gl'illustri personaggi storici: in quanto che questi si connettono con una quantità di fatti, i quali altrimenti sarebbero inesplicabili. Così, p. es., il finimento del governo repubblicano di Roma, e tutta la serie degli imperatori, va così strettamente congiunta col nome di Giulio Cesare, che ove si volesse mettere

in dubbio l'esistenza di questo grand' uomo e le strepitose sue gesta, converrebbe niegare ad un tempo tutti quegli altri fatti, e non considerar più la storia romana che come un romanzo.

300. Quanto abbiam detto della testimonianza degli uomini, riguarda i fatti naturali non solo, ma altresi i sovrannaturali o miracolosi: perocchè se queste due maniere di fatti differiscono in quanto alla loro causa, come fatti però sono ugualmente osservabili; quindi i testimonii, posto che in essi concorrano le necessarie condizioni, non posson meglio ingannarsi od ingannare, rispetto agli uni che agli altri. Si può adunque avere dei fatti prodigiosi (a parte la rivelazione) la certezza medesima che dei naturali. Diceva *a parte la rivelazione ;* giacchè nelle testimonianze divine la certezza è apodittica, non derivando ella soltanto dalla natura della testimonianza in generale, ma da un principio necessario che è il seguente: « Iddio ha il mezzo di comunicare ciò che vuole agli uomini, per modo che n'abbiano una certezza assoluta, e vi possano dare un assoluto assenso; e questo mezzo dee adoperarlo, perchè le verità che comunica sono di quelle in cui si dee quietare la intelligenza umana, le quali hanno bisogno d'assoluta certezza ». Ora questo mezzo è un lume interiore ed evidente, e quindi un' interna percezione, che dà loro la facoltà di giudicar le cose rivelate come assolutamente vere, e di prestare ad esse una fede incondizionata ed assoluta. Tal è la teoria coerentissima della religione cristiana; la cui verità non si fonda soltanto sulla *dimostrazione*, ma di più sull' *evidenza* del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sè ed un criterio immediato della verità. Il che punto non isfuggì a quel nobilissimo ingegno che fu il Leibnizio; il quale riconosce, come sia necessario il lume della fede nelle cose divine,

e come questo non avvalori solamente la volontà a dare l'assenso, ma illumini l'intelletto a percepirlo; ed osserva inoltre, che i miracoli non solo si confermano da tali testimonianze che meritano un prudente assenso, ma ricevono conferma da un principio apodittioamente certo, qual è quello, che Iddio non potrebbe permettere, che l' errore, nelle cose necessarie alla salute dell' uomo, vestisse tutte le forme della verità, traendo quasi necessariamente gli uomini in inganno.

301. Or passiamo a considerare i fatti riferitici da testimonii auricolari, ossia trasmessici per via di tradizione.

La tradizione è di tre specie: orale, monumentale, e storica; o, come più comunemente suol chiamarsi, *tradizione* propriamente detta, *monumenti*, e *storia:* che sono i mezzi, onde si conserva e si tramanda la memoria delle cose sino alla più tarda posterità.

302. TRADIZIONE. Dicesi *tradizione* « la trasmissione di un fatto di bocca in bocca ». La qual trasmissione si fa per via di una serie, o, come a dire, una catena di testimonii: di cui i primi debbon esser testimonii di vista; i quali abbiano poscia raccontato il fatto ai secondi; questi ai terzi, e così successivamente per un tratto più o meno lungo di tempo.

303. Or dimandasi se, e quando la tradizione meriti piena fiducia, e sia capace di produrre la certezza storica della realtà di un fatto?

Rispondiamo, che questo ha luogo, ove la tradizione riguardi un fatto pubblico e di gran momento, e sia al tempo stesso estesa, chiara, e non interrotta; in tal caso niegarle credenza sarebbe un pretto scetticismo. Di vero, posto che la tradizione sia ampia ed estesa, pubblica e intorno a cosa di molto rilievo, non può insinuarvisi errore e menzogna, non solo finchè vivon tuttavia i testimonii oculari del fatto, e ciò a motivo di quel con-

flitto di opinioni di che abbiam parlato poc' anzi (n. 298); ma nè anco nelle età susseguenti. Imperciocchè le diverse generazioni d' uomini, onde formansi le età, non iscompaiono esse subitamente e tutto ad un tratto dalla scena del mondo, ma succedonsi insensibilmente l' una all' altra, e talmente s'intrecciano, che molti di quelli i quali, giovani od adulti, appartenevano ad una età, trovansi adulti o vecchi nell' età seguente. Il perchè, se in un punto qualunque di questa successione, di questa non interrotta catena, l' errore tentasse d' intromettersi, molti, senza dubbio, se ne avvedrebbero, nè mancherebbero al certo di reclamare contro a tale impostura, non avendo mai essi nulla di ciò udito raccontare dai loro maggiori.

304. MONUMENTI. *Monumenti* (dal latino *moneo*) diconsi in generale « tutti quei segni permanenti, che servono a trasmettere ai posteri alcuni fatti ». Tali sono p. es., i *templi*, i *sepolcri*, le *lapidi*, gli *archi trionfali*, le *medaglie*, le *monete*, i *papiri*, le *iscrizioni*, ecc.

I monumenti soglion distinguersi in muti e parlanti. Diconsi *parlanti*, se portano indizii espressi, pognamo qualche iscrizione o leggenda, onde si possa conoscere il tempo, il motivo e le altre circostanze di loro origine. *Muti*, quando non siano accompagnati da veruno di tali indizii; come sarebbe una nuda colonna, un mucchio di pietre, e simili.

305. Perchè un monumento abbia valore, debb' essere autentico, ed interpretato a dovere. Ma lasciando agli archeologi, a' quali appartiene siffatta provincia, il prescriver le regole onde accertare le due menzionate condizioni, noi direm solo in generale, che allora i monumenti producono certezza del fatto che attestano: Quando cioè sono in gran numero, autentici e pubblici; concordanti fra loro, non che colla tradizione e colla storia; parlanti un linguaggio chiaro, o di facile inter-

pretazione; e posti ad oggetto di perpetuar la memoria di un fatto di rilevanza.

306. STORIA. La *storia* è « una specie di monumento, che contiene il racconto di una serie più o men lunga di fatti ordinatamente raccolti ». Essa dividesi in *universale* e *particolare*, avuto riguardo all'ampiezza ed estensione dei fatti che imprende a narrare; e rispetto alla diversa indole e natura dei medesimi, dicesi *religiosa, politica, letteraria* ecc.

Per quello poi che concerne gli storici, convien distinguere: Od essi cioè vissero posteriormente ai fatti che narrano, o lor furono contemporanei; e in questo ultimo caso: od hanno avuto alcuna parte nei fatti stessi, o ne furono almeno testimonii di vista, oppur li hanno conosciuti per relazione altrui. — L'illustre nostro Carlo Botta si è collocato in tutte e tre queste categorie di storici nelle trè storie immortali, onde ha arricchito la nostra letteratura: fra i primi cioè, nella *Storia d'Italia* in continuazione di quella del Guicciardini; fra i secondi, in quella dall'89 al 14; fra gli ultimi finalmente, nella *Storia dell'indipendenza degli Stati Uniti d'America.*

307. Qualunque però sia lo storico, perchè sia degno di fede, debbe aver quelle stesse qualità che dimandansi nei testimonii in generale: *scienza* cioè e *veracità.*

Primieramente adunque e' bisogna informarsi, se lo storico sia fornito di quella capacità, perspicacia e dottrina, la quale richiedesi per non lasciarsi ingannare da vani rumori, per distinguer bene le cose, e scoprir le frodi e le imposture; se inoltre abbia potuto venire in cognizione delle cose che narra, e con quai mezzi; a quali fonti abbia attinto i fatti; di quali documenti siasi valso, ecc.

2.° Fa d'uopo cercare, s'egli sia veridico e sincero: se non è, la sua storia non può più aver credito. Or che manchi in uno scrittore la veracità e la schiettez-

za, puossi sapere: o dal conoscerne la vita; o dall'incontrare ne' suoi scritti imposture e menzogne; o dal vederlo, nello scrivere, apertamente guidato da spirito di parte, da speciali interessi, o da qualche altra passione. Può anche talvolta dar qualche sospetto in uno storico una soverchia ricercatezza e maestria di stile: perocchè chi mira specialmente ad ottener plauso di elegante e forbito scrittore, purchè i suoi racconti siano verisimili, del rimanente per lo più non si cura gran fatto.

308. Qui però è importante di notare, che la testimonianza di uno storico, benchè non sia che un sol uomo, equivale ciò nondimeno alla testimonianza di molti; avvegnachè lo scrittore parla al cospetto, e, quasi volea dire, a nome di tutta la generazione a lui contemporanea. Or non è possibile, moralmente parlando, che una storia, contenente falsità e menzogne intorno a cose della massima importanza, si diffonda e si legga, senza che nissuno sorga a protestare solennemente e a dare una mentita all' impostore.

309. Ma affinché una storia meriti credenza, non basta che l'autore di essa sia capace ed onest' uomo; ci dee constare inoltre: 1.° ch' ella è *autentica*, cioè scritta veramente da quell' autore a cui suolsi attribuire, o (se anonima) a quel tempo di cui porta la data; 2.° ch' essa è *genuina:* che non ha, vale a dire, coll' andar del tempo, per ignoranza o per malizia altrui, sofferto alcuna grave alterazione, sì che escluda ogni sospetto d' essere o *apocrifa*, o *corrotta*, od *interpolata*.

Delle regole da seguirsi per poter giudicare dell' *autenticità* e *genuinità* di una storia, e generalmente di un libro od opera qualunque, parlano diffusamente molti scrittori di logica (il Genovesi p. es.); ai quali di buon grado noi rimandiamo i nostri lettori.

310. Non ommetterem tuttavia di osservare, come

nel leggere un libro, ciò che soprattutto è necessario, si è di afferrar bene il vero e genuino senso del suo autore. E per verità, a quanti sbagli, a quante controversie e quistioni non diedero esse luogo, in ogni tempo, sì fatte male intelligenze? Egli importa adunque assaissimo di avere in pronto alcune regole, le quali ci scorgano con sicurezza in questa rilevantissima bisogna. E queste sono appunto le così dette regole di *ermeneutica*: col qual nome intendesi « l' arte di bene interpretar le parole e i pronunziati di uno scrittore ».

In 1.° luogo adunque, le parole o le frasi d' un autore voglion prendersi mai sempre nel loro significato proprio e naturale, a meno che non cel vietino ragioni speciali. 2.° Da che uno scrittore non ha dichiarato apertamente il suo modo di pensare circa una verità, ma ne ha taciuto, non si dee subito inferirne che l' abbia negata; eccetto che fosse tenuto di pronunziare intorno alla medesima, nè il suo silenzio interpretar si possa diversamente, che per una tacita negazione della verità stessa. Sarebbe, in tal caso, un argomento negativo bensì, ma per poco equivalente ad un positivo. A quest' ultima circostanza allude appunto il detto di Parmenone presso Terenzio: *Tacent; satis laudant.* 3.° Per bene intendere il senso di una parola o di una proposizione, convien considerare tutto il contesto del discorso, e confrontare i luoghi paralleli; non appigliarsi a qualche frase rubacchiata comechessia, ma al tutt' insieme della dottrina e al fondo dell' intiero sistema, e a quell' intendimento in cui si vede il pensiero dell' autore ultimamente mirare. « Convien cogliere lo spirito dello scrittore;.... considerare ciò che risulta da tutto il contesto de' vocaboli, delle sentenze e dei ragionamenti; ma soprattutto porre l' attenzione nella coerenza che aver devono le conseguenze dubbiose coi principii certi e colle intenzioni chiaramente manifestate dal pensatore

(Rosmini, *Introduzione* ecc.). 4.° « Si dee giudicar degli accessorii dal principale, delle parti oscure dalle chiare, dei cenni fuggitivi dalle cose che si dicono e spiegano di proposito » (Gioberti, *Considerazioni sopra le dottrine religiose di V. Cousin*). 5 ° Se un qualche luogo dubbioso od oscuro sia già stato interpretato da altri, vuolsi, a parità di circostanze, preferir l'interpretazione di quelli che furono o discepoli, o amici, o contemporanei dell' autore; o che danno a divedere di ben conoscerne la lingua e lo stile; o che mostransi ben pratici della materia di cui si tratta. 6.° Finalmente la prudenza e la equità richiede, che le parole di un autore si tolgano sempre nel senso più benevolo e mite; nè gli si appongano mai intenzioni perverse, salvo che siano così chiare e patenti che non lascino verun dubbio. Oltracciò « la sana critica prescrive, che non si ammetta ripugnanza fra le idee di un autore, se non quando è impossibile il rimuoverla con qualche interpretazione » (Gioberti, *Op. cit.*). Di che si vede che questa, come chiamano, *regola di equità* non vuol esser così intesa, quasi che s'abbia a dissimulare o difendere tutto che di falso e di pericoloso può trovarsi in un libro: il che, a dir vero, sarebbe argomento di pusillanimità, o di bassa e vile adulazione; e mostrerebbe in chi adoperasse in tal guisa, poco amor della verità e del pubblico bene.

SEZIONE II.

DEL METODO ESPOSITIVO O DIDATTICO.

311. Per metodo *espositivo* o *didattico* intendiamo « il complesso delle regole da seguirsi, nel trasmettere e comunicare agli altri la verità ».

Ora in due modi principalmente la verità può essere

altrui comunicata: o col farne una semplice *esposizione*, ovvero col *difenderla* dagli assalti de'suoi avversarii.

CAPO I.

REGOLE GENERALI DA TENERSI NELLO ESPORRE LA VERITA'.

312. Acciocchè un insegnamento, o un' esposizione qualunque della verità aggiunga lo scopo che ci siam prefisso, debbe avere quattro qualità massimamente; e sono: *chiarezza, efficacia, ordine* e *pienezza*.

E primieramente, perchè l' esposizione nostra sia *chiara*, fa d' uopo posseder bene la lingua di che facciam uso, e soprattutto conoscer la forza, il valore e la proprietà de' vocaboli che la compongono. Ogni parola debbe esprimere un' idea distinta e ben determinata: chè « linguaggio non è, siccome osserva il Rosmini, un accozzamento casuale di suoni, ma un ordine di suoni che significano delle idee » (*N. Saggio*). Dobbiam perciò guardarci, che le nostre parole, come quelle dei pappagalli e delle gazze, non siano meri suoni vuoti di significato: difetto, convien pur dirlo, anzi frequente che no. Perocchè l'uso dei termini essendoci insegnato prima che ne possiam comprendere il valore, indi avviene, che il più degli uomini continuino a servirsene per tutto il tempo di loro vita, senza mai darsi cura di esaminar con attenzione, quali idee essi comprendano. E ciò incontra segnatamente nei termini astratti, o, come li chiamano, *aggettivi sostantivati;* quali sarebbero a cagion d' esempio, le parole *virtù, libertà, indipendenza, uguaglianza,* ed altrettali. — 2.° Non si dee cangiare il significato, di cui gode comunemente un vocabolo; tanto meno poi ad un vocabolo medesimo dare significati diversi, quando ciò possa indurre altri in errore. — 3.° Ove

una parola, e non è raro, possa intendersi in varii sensi, ovvero per ragioni speciali noi crediam bene, usandola, di scostarci alcun poco da quello che ha in comune, dobbiam farne espressamente avvertito chi ci ascolta o ci legge. — 4.° Il nostro discorso finalmente vuol esser preciso; *preciso* io dico, non già conciso. Or la precisione sta nella scelta, proprietà e collocazione delle parole; e di qui massimamente la *chiarezza:* la quale, al dir di Cicerone, è la prima dote del discorso.

Per quello poi che riguarda lo stile che si addice alle materie didascaliche, esso vuol esser *semplice, corretto* ed *abbondante:* abbondante dico, non stemperatamente verboso. La verbosità mal potrebbe acconciarsi colla semplicità; la quale molto bene s' associa colla copia ed abbondanza. Conviene adunque far sì di battere come una via di mezzo, tra la prolissità e la brevità soverchia; attenendoci al bel precetto oraziano nell' *Arte poetica :*

Quidquid praecipies, esto brevis; ut cito dicta
Percipiant animi dociles, teneantque fideles;

senza perder di vista, onde saperlo evitare, il pericolo dallo stesso Orazio ivi additato, ove dice: *brevis esse laboro, obscurus fio.*

313. Perchè l' insegnamento sia *efficace,* atto cioè a destare interesse, fa d' uopo anzitutto che chi lo dà sia ben padrone della sua materia; convien che l' abbia studiata a fondo, ed esaminatala in ogni sua parte; che ne conosca le relazioni e le dipendenze, e ne possa fare, occorrendo, gli opportuni confronti: sì che l' una serva all' altra di schiarimento e di prova. — È necessario che l' insegnante conosca appieno l' alta sua missione, l' eccellenza del suo ministero; acciocchè, se per avventura di sue fatiche mal rimeritato, sian franchi e generosi i suoi reclami, ma non s' avvilisca mai con

bassi ed ignobili lamenti. Egli debb'essere ben penetrato della importanza e nobiltà della scienza che professa, e far di renderne i suoi discepoli profondamente convinti e persuasi, coll'instillare al loro animo schietto amore alla verità ed al sapere. « La più importante lezione, diceva alcuni anni fa dalla tribuna francese il sig. Passy, il più sacro dovere da inculcarsi alla gioventù, si è un amor sincero e costante alla verità ». Al che ottenere giova, assai più dei precetti, l'esempio; coll'avere cioè per massima di non dire mai che la verità semplice e pura. Non già che la si deggia sempre e in ogni caso manifestare a chicchessia (chè spesso il nasconderla è, non che lecito, prescritto e degno di lode); ma ei vuolsi sempre, senza eccezione o restrizione di sorta, abborrir la menzogna e l'inganno. Nè ragione di stato, nè pubblico interesse, nè considerazioni politiche potranno mai dispensare da quest'obbligo; e sarà pur sempre una brutta macchia per chi non ebbe vergogna di dire, che « il parlare all'uomo fu dato, per nascondere il proprio pensiero ». — Deesi cercar finalmente, il più che sia possibile e per quanto la materia il consente, di rendere l'insegnamento piacevole ed ameno, senza però che ne resti offesa la sostanza, mescendo, come prescrive Orazio, l'utile al dolce; onde non avvenga che il discente, infastidito e disgustato ad uno studio, che gli si presenta in irsuto e burbero aspetto, finisca per abbandonarlo. L'insegnante non dimentichi mai la bella sentenza di Quintiliano; la quale, benchè rivolta all'institutore infantile, può tuttavia estendersi e valere generalmente per tutti: *Id in primis cavere oportebit, ne studia, qui amare nondum poterit, oderit, et amaritudinem semel perceptam etiam ultra rudes annos reformidet.*

314. Quanto importi che l'insegnamento sia bene *ordinato,* non occorre il dirlo: chè ognun sa abbastanza,

come le cose fatte senz' ordine e misura, non possano avere mai verun lodevole risultamento.

Quest' ordine però non vuol esser sempre il medesimo, ma può variare secondo che varia il *fine* che altri si prefigge nel suo insegnamento; o la qualità degl' *imparanti;* o la natura dell' *argomento*, o sia materia di che si tratta. Qualunque però esso sia, può sempre ridursi all' analitico e sintetico. Chiamasi ordine, od anche metodo *analitico* d' insegnamento quello che va dal tutto alle parti, dal composto al semplice, dal particolare al generale; *sintetico*, quello che tiene una via contraria.

Volendo adunque procedere con metodo analitico, si comincia a mettere per intiero la materia di che si tratta innanzi al discente, dandogliene un' idea complessiva, e come a dire in grande; poi mano mano si va alle parti, spiegandole l' una separatamente dall' altra, a cominciar dalle più grandi fino alle più piccole e minute che importi di far conoscere. — Chi poi siegue il metodo sintetico, batte la strada in direzione opposta: considera cioè primieramente qualche parte essenziale e fondamentale dell' oggetto che imprende a trattare; la quale poscia ravvicina e connette ad un' altra, da lui del pari separatamente considerata e discussa, e così di seguito; finchè gli riesca di costruire in certo modo l' oggetto intiero, sotto gli occhi stessi del suo discepolo. Ondechè questo potrebbe anche, a mio avviso, dirsi metodo *di costruzione;* e l' analitico, metodo *di ricognizione.*

Or che nell' insegnamento adoprar si possa e l' uno e l' altro metodo, non è dubbio veruno. Ci valgano di esempio la storia, la geografia, la storia naturale ecc.; le quali si possono comodamente insegnare o in ordine analitico, dal tutto procedendo alle parti; ovveramente seguendo il sintetico, dalle parti andando al tutto. Di

che si vede non potersi assolutamente ammettere la sentenza di quelli, che il solo metodo analitico vogliono si usi nell'investigare la verità; ed il sintetico, nel comunicarla agli altri: il perchè quello soglion chiamare metodo *d'invenzione*; e questo, *d'insegnamento*.

315. Che se a noi è permesso di dichiarare su questo punto il nostro modo di vedere, noi siamo d'avviso, che nè l'uno nè l'altro di tali metodi, massime quando trattisi d'istruir giovanetti, abbiasi ad usare esclusivamente; ma sì piuttosto a seguire un metodo misto, che potrem chiamare *analitico-sintetico*. L'insegnante cioè, secondo che l'opportunità e le circostanze richiedono, servasi or dell'analisi; or della sintesi; procurando di talmente intrecciare insieme e comporre questi due processi, che l'analisi corregga e temperi la poco attraente aridità della sintesi, informando per tal modo ed esercitando i giovanetti alla riflessione (esercizio dei più importanti senza dubbio, e de' più trascurati ad un tempo); e la sintesi vengane alla sua volta in aiuto, servendo loro come di altrettanti punti di fermata: avvegnachè, impaziente com'è, e schiva d'ogni soverchia fatica, la gioventù difficilmente acconciar si saprebbe ad una lunga e non interrotta analisi. Questo poi pienamente s'accorda con ciò che altrove abbiam detto, del perpetuo avvicendarsi fra loro delle due operazioni razionali dell'analisi e della sintesi, nell'acquisto delle cognizioni (n. 42). Or bene, quando l'insegnamento sia condotto a dovere, esso dee mirare non tanto a disporre il discente ad accogliere in modo passivo le cognizioni e le verità che gli si trasmettono, quanto a far sì che di per sè, in certa guisa, egli medesimo le scopra. « I filosofi, dice De Gérando, hanno giustamente osservato, come solida istruzione quella sia soltanto, che il discepolo trae del proprio suo fondo; come il vero insegnamento non sia quello che trasmette

nozioni belle e fatte, ma quello bensì che ne rende capaci di formarci buone nozioni di per noi stessi (*Del perfez. mor.*). E il Rosmini soggiunge, che un discepolo, acciocchè cavi profitto dalle parole di chi gli vuol comunicare una dottrina, dee aver presente il seguente principio: « L'uomo non conosce appieno una dottrina se non l'ha trovata egli stesso, o non ne ha egli stesso rifatta la dimostrazione: l'essere una dottrina soltanto comunicata da altri, non ammaestra veramente colui che la riceve, fino a tanto che questi col suo proprio raziocinio non la ricostituisce e la rifà da se medesimo » (*Logica*).

316. L'insegnamento per ultimo debbe aver pienezza o integrità che dir si voglia. Ed allora sarà *pieno* quando abbraccierà tutto che è necessario, affinchè la verità sia compiutamente compresa da coloro a' quali s'insegna. Non basta quindi lo accennare soltanto le cose più facili ed ovvie, quelle omettendo, le quali, ad esser ben comprese, dimandino per avventura fatica ed applicazione, purchè non siano al disopra della intelligenza e capacità del discente: chè non sarebbe questo un istruire gli uomini, ma si piuttosto un deriderli ed ingannarli. Diceva: « purchè (le cose da insegnarsi) non siano al disopra della intelligenza e capacità del discente »; chè non tutto al certo si può insegnare a tutti; e quell'insegnamento che sarebbe pieno e completo per alcuni, nol sarebbe altrimenti per altri: la pienezza adunque è una qualità relativa e condizionata.

In breve adunque, chi insegna dee prefiggersi uno scopo, ma uno scopo ottenibile; e purchè questo appien si raggiunga, e si adatti l'insegnamento alla capacità dei discepoli, dovrà esso dirsi completo. Il che, in ogni circostanza, si conseguirà soddisfacendo a tre condizioni massimamente: 1.° cioè di *dividere* la materia di cui si tratta, in tante parti, in quante è neces-

sario, onde tutta si possa e nelle più intime sue parti considerare; 2.° di *definire* i vocaboli, che fossero per avventura equivoci od oscuri; 3.° di dare a ciascheduna parte il necessario sviluppamento; e di non avanzare proposizione di sorta, senza *dimostrarla;* ove non sia per sè certa ed evidente, o non sia stata dimostrata già prima. « Un canone del retto filosofare, dice il Rosmini, si è di non affermar cosa alcuna che non sia debitamente provata » (*N. Saggio*).

Converrà pertanto che noi ci estendiamo alcun poco intorno a queste tre qualità che dee avere l' insegnamento, o un' esposizione qualunque della verità: di ben dividere cioè la materia, di definire, e dimostrare ciò che di definizione, o di dimostrazione abbisogna.

Art. 1. — *Della divisione.*

317. A quella guisa che per avere un giusto e distinto concetto di una cosa, fa d' uopo risolverla, per via dell' analisi, nelle singole sue parti (n. 41); così volendo insegnare altrui un qualche ramo di scienza, o discutere con essolui una quistione, egli è anche necessario di farne, come a dire, l' analisi, e di fissar l' attenzione del discente sopra ciascheduna delle sue parti. A siffatta analisi si dà il nome di *divisione.*

318. Ma ci conviene guardarsi di non confondere la divisione di che qui si tratta, e che possiam chiamare divisione logica, colla divisione *nominale,* che non è altro che la distinzione de' varii significati che può avere un vocabolo; oppure colla divisione reale o *partizione,* che è « la distribuzione di un tutto nelle sue parti, realmente distinte e separabili l' una dall' altra »: come sarebbe la divisione di un albero nelle radici, nel tronco e nei rami. Queste parti chiamansi *integranti ;* e il tutto che risulta dalla loro unione, è un

tutto *fisico*, il *totum* dei latini; una siffatta divisione però non è altro che l'analisi: la quale consiste nello scomporre nelle differenti sue parti un oggetto concreto che si vuol conoscere. La divisione *formale* per ultimo (che è la divisione propriamente detta, ossia *logica*) è « la distribuzione di un tutto nelle parti comprese nella sua estensione »; le quali parti chiamansi *soggettive;* e il tutto che formano, un tutto *logico*, dai latini detto *omne*. Più brevemente la divisione logica si può definire « la distribuzione di un genere nelle sue specie ». Tal è a cagion d'es., la divisione dell' *animale* in « ragionevole e irragionevole »; del *parallelogramma* in « quadrato, rettangolo, rombo e romboide »; delle *potenze* dell' anima umana in « attive e passive »; e simili.

Ecco come la partizione è da Cicerone ben distinta dalla divisione: *In partitione quasi membra sunt: ut corporis, caput, humeri, manus, latera, crura, pedes et cetera; in divisione formae sunt, quas graeci* ἰδέας *vocant; nostri, si haec fortasse tractant*, species *appellant* (Top.). e medesimamente da Quintiliano: *Sit igitur* divisio *rerum plurium in singulas*, partitio *singularum in partes discretus ordo.*

319. La divisione, come l'analisi, debb' esser completa ed ordinata (n. 227), ed oltracciò irreduttibile. E primieramente è *completa*, ossia adequata, se non omette veruno dei membri che compongono il tutto, così che quei membri presi insieme uguaglino il tutto diviso: nient' altro essendo una retta divisione che una equazione fra il tutto e le sue parti. 2.° Sarà *ordinata*, quando le materie da trattarsi siano siffattamente distribuite, che si avanzi sempre gradatamente dal noto all' ignoto; in guisa che, ciò che precede non abbisogni, per essere compreso, di ciò che segue, ma sì piuttosto si premetta sempre quello che può recar luce a ciò che viene in appresso. *Quidquid*, dice Leibnizio,

sine altero cognosci potest, non vero alterum sine ipso, illud alteri praeponi debet (De nova meth. etc.). 3.° Finalmente dicesi *irreduttibile* la divisione, quando non comprenda alcun membro superfluo; ma i membri ne siano così distinti e opposti fra loro, che nissuno di essi rientri nell' altro. *Vitiosum est*, dice Cicerone, *in dividendo partem in genere enumerare.*

320. Or quest' ultimo sconcio si può facilmente evitare per mezzo delle *suddivisioni:* col fare cioè in parti i membri stessi della divisione; poi queste parti in altre minori, e via di seguito. Così i naturalisti dividono la totalità degli esseri della terra in tre regni: *animale, vegetale, minerale.* Il regno animale poi lo suddividono in quattro classi: in animali cioè *vertebrati, articolati, molluschi* e *radiarii.* La classe dei vertebrati, in quattro famiglie; e ciò sono: i *mammiferi*, gli *uccelli*, i *rettili*, i *pesci;* e così via discorrendo. Convien badare però, che queste suddivisioni non siano soverchie e troppo minute; il che, invece di chiarezza, arrecherebbe confusione maggiore. *Nam comprehendere*, scrive Seneca nell' *Epist.* 89, *quemadmodum maxima, ita minima difficile est..... Idem enim habet vitii nimia, quod nulla divisio.* E Cicerone nel censurar che fa una divisione di Epicuro, *hoc est*, dice, *non dividere, sed frangere rem.*

Benchè il procedimento della divisione abbia molta analogia con quello della classificazione, — il perchè da molti insiem si confondono —; passa tuttavia fra le medesime questo divario, che la classificazione è fondata sulla *rassomiglianza* delle cose; laddove il fondamento della divisione sono massimamente le loro *differenze.*

Art. 2. — *Della definizione.*

321. Allorchè di una cosa non si ha che una più o men confusa nozione, sì che non si possa ben distin-

guerla dalle altre, da quelle in ispecie che han con essa qualche somiglianza, conviene allor definirla: a quella guisa che mettonsi i confini o i limiti, o come dicesi più comunemente, i termini intorno a un campo, a un podere, onde riconoscerlo e distinguerlo dai circonvicini.

La *definizione* adunque è « una proposizione, la quale spiega la natura ed essenza di una cosa, in modo da distinguerla da ogni altra ». Da Cicerone è detta *oratio quae id quod definitur explicat quid sit* (Top.); e in altro luogo: *oratio quae quid sit id de quo agitur, ostendit quam brevissime* (Orat.). È questa la definizione, così detta *della cosa* (che gli scolastici chiaman *reale*); da non confondersi colla definizione *del nome* (*nominale* degli scolastici): che è « una proposizione, con cui altri dichiara il significato che attribuisce a un dato vocabolo ». Quindi è che, — laddove le definizioni *nominali* sono, generalmente parlando, inattaccabili; essendo, fino a un certo segno, in arbitrio di ciascheduno di dare ad un vocabolo quel significato che più gli talenta —, così non può dirsi delle definizioni *reali;* avvegnachè non è in poter di nessuno di far sì che esista realmente una cosa, sol perchè l'ha egli definita, o di cangiarne la natura, piegandola alla sua definizione: — sarebbe il sofisma della « supposizione falsa ». Queste definizioni adunque si possono, occorrendo, impugnare.

Dimandasi, qual luogo debba tener la definizione nella trattazione di un soggetto: se, vale a dire, si abbia a cominciare dal darne la definizione, ovveramente questa riservare in sul fine, come un riassunto della trattazione medesima. Cicerone, nel 1.° *De off.*, scrive così: *Omnis quae ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id, de quo disputetur.* Altri, per lo contrario, come lo Stewart e il Burke, sono d'avviso, che una definizione, qualunque ne sia il valore, debba piuttosto ve-

nir dopo, che precedere le nostre investigazioni, delle quali vuolsi considerare come il risultamento. Ma queste due sentenze posson benissimo conciliarsi insieme. Egli è senza dubbio utilissimo, generalmente parlando, lo esordire da una definizione: definizione però, come a dir, provvisoria, o *rozza*, se così vuoi chiamarla, non però falsa. La qual definizione poi, sottomessa all' analisi, si dirozza e perfeziona, trasformandosi nella vera definizione scientifica della cosa. « Cominciar dalle definizioni, osserva il Rosmini, è necessario, chi vuol farsi intendere; ma v' hanno delle definizioni volgari e delle definizioni filosofiche, e tutte due queste maniere di definizioni son vere. Si dee cominciar da quelle per venire e terminare in queste » (*N. Saggio*). E ancora: « Se per scienza intendiamo la dottrina ben ordinata d' un dato oggetto conoscibile, ogni scienza incomincia da una definizione sintetica, sufficiente a fare intendere la cosa di cui si vuol trattare, al che basta la *definizione del nome;* e finisce colla *definizione della cosa* sommamente analizzata, che riassume in sè tutta la scienza di quella cosa » (*Logica*).

322. Di qui è manifesta la grande importanza ed utilità di una buona definizione, e data opportunamente. Conciossiachè sia questo l' unico mezzo di evitar le inutili questioni di parole; le quali non fanno che confonder la mente, e vieppiù allontanarla dalla verità.

Ma qui ancora, come sempre e in tutto, si dee aver cura di non cadere nell' altro estremo, imitando la smania di certuni, che tutto voglion definire, anche ciò che è per se stesso chiaro ed evidente. Nel qual caso la definizione è per lo meno inutile; e la è una massima ricevuta nel diritto romano, che: *Omnis definitio in iure periculosa.* Quale è infatti lo scopo di essa, se non di dare un'idea chiara e precisa del significato di una parola? Se non che, il più delle volte cotali definizioni

riescono precisamente all'opposto: a metter cioè oscurità e confusione ove non è. Così incontrerebbe a chi si assumesse di definire le nozioni o le affezioni dell'animo affatto semplici e indecomponibili; a cagion d'es.: l'*essere*, il *possibile*; l'*amore*, l'*odio*; il *colore*, l'*odore*, il *sapore*; il color *rosso*, il *verde*; l'odor del *garofano*, della *viola*; il sapor del *miele*, dell'*ananas*, e simili.

Qui però fa d'uopo osservare, che altro è enumerare le note *intrinseche* alla cosa, o spiegare il modo di sua formazione (il che è propriamente definire, nè può farsi che delle idee complesse); ed altro è darne un carattere distintivo qualunque *estrinseco*, almeno per mezzo di una proposizione. Per es., sia pur vero, che della *linea retta* dar non si possa una definizione reale, o, come anche chiamano, genetica; ma è vero ad un tempo, che di essa si potrà sempre dire, che è « la più breve di tutte quelle che si posson condurre fra due punti ».

323. Due maniere di definizioni si soglion distinguere; di cui l'una ritiene il proprio nome di definizione; l'altra chiamasi descrizione.

La *definizione*, propriamente detta, è « quella che dichiara la cosa per via del genere e della differenza »; consiste cioè nell'enunciare primamente a qual classe od ordine appartenga la cosa o *specie* da definirsi: — la qual classe dicesi *genere* (n. 49); e nel mostrare in che questa specie si distingue da tutte le altre nel medesimo genere comprese; — il che chiamasi *differenza*. Di che appar chiaro, come nè il genere di tutti *supremo* (l'ente), nè gl'*individui*, non si possano propriamente definire: giacchè quello non è percettibile che per immediato intuito della mente; questi, per via di osservazione e di descrizione. Dal che anche si vede che la definizione differisce da un semplice sinonimo; così non sarebbe un definire gli *astri*, dicendo: « gli astri sono stelle ».

324. Ma ei conviene fare avvertenza che, a ben definire una cosa, il genere da assumersi e a cui questa vien riferita, non debb' esser qualunque, ma sì bene il genere *prossimo* (n. 49), quello cioè in cui la cosa medesima è immediatamente contenuta; la differenza poi vuol esser propria e *specifica* ad essa cosa soltanto, per cui da ogni altra si distingua. Il perchè più accuratamente chiamerem definizione « quella che si fa per mezzo del genere prossimo e della differenza specifica. »

Così il *triangolo rettilineo* vien definito: « un poligono di tre lati ». Dicendo *poligono*, si esprime il genere prossimo a cui il triangolo (ossia la specie definita) appartiene, e nel quale è contenuto. Ma perciocchè le specie di poligoni son molte (il quadrilatero, il pentagono, l' esagono.....), così, per distinguerne il triangolo, si aggiunge *di tre lati:* la quale dicesi differenza ultima o specifica, per la ragione che serve a distinguere una specie dalle altre. Per lo contrario male si definirebbe, per es., l' uomo, dicendolo « una cosa, o un ente ragionevole »; ovvero « un soggetto animale ed intellettivo ».

325. Da quanto abbiam detto si ricavano le leggi o regole da osservarsi nel definire.

E primieramente la definizione vuol esser *chiara*, dar cioè una più chiara e distinta nozione della cosa definita; diversamente sarebbe per lo meno inutile (n. 322). Contro a questa regola peccano parecchie definizioni dei peripatetici: come quando definiscono il *moto* « l' atto dell' ente in potenza, in quanto in potenza »; o la *luce* « l' atto del corpo trasparente, in quanto trasparente »; e in generale tutte quelle definizioni nelle quali entra la cosa stessa definita: come a dire, *idem per idem.* Il qual difetto è molto ben notato nella *Trinuzia* dal Firenzuola, là dove il Dormi, rimproverando al dottor Rovina una goffa sua definizione: « Voi avete fatto, gli dice, come quella fante Taliana che era in

Francia: che voleva dare ad intendere a una madama, che cosa fosse le ginestre; e diceva ch' ell' era una certa cosa che faceva quei fiori che si chiaman ginestre ». 2.° La definizione dee convenire a *tutta* e *solo* alla cosa definita; non debbe cioè, come dicono, peccare nè per eccesso nè per difetto. Ondechè male si definirebbe il *triangolo*, « un poligono di tre lati uguali »: avvegnachè questa definizione non comprende tutte le maniere di triangoli. Cadrebbe poi nel vizio opposto chi definisse i *poligoni simili* « quelli che hanno gli angoli uguali »; perocchè i poligoni, per esser simili, oltrechè uguali gli angoli, deggiono anche avere i lati rispettivamente proporzionali. 3.° Sia *convertibile:* i due membri cioè della definizione deggion potersi sostituir l' uno all' altro, senza che la proposizione lasci d' esser vera; imperciocchè questi due membri formano una vera equazione tra la cosa definita e la definizione stessa. 4.° Finalmente esprima tutto e ciò solo che si contiene nell' essenza della cosa, e non ciò che nasce per avventura dall' essenza stessa come un cotale effetto o sviluppamento. « L' essenza, dice S. Tommaso, comprende in sè quelle cose soltanto le quali cadono nella definizione della specie ». Altrimenti troppe, e fra sè diverse ed anche arbitrarie definizioni dar si potrebbero di una stessa cosa, se bastasse indicare qualche carattere, per cui essa dalle altre si distingue; senza badare che questo sia un elemento suo primigenio. Peccano quindi contro a questa regola le definizioni seguenti: l' *uomo* è « un animale perfettibile »; « un animal sociabile » (Varchi e Romagnosi); « un animal politico » (Aristotele); « un animal risibile » (Dante e Varchi); ed altrettali.

326. Dalla terza legge testè enunciata è manifesto, come la definizione, ossia la proposizione *esplicativa*, non debba confondersi colla semplice proposizione, detta *attributiva:* chè qualunque definizione è una proposi-

zione, ma non viceversa. E in ciò sta la loro differenza, che i due membri della definizione possono essere invertiti e sostituiti l'uno all'altro: perciocchè essi comprendono la medesima idea, benchè espressa diversamente. Laddove nella proposizione che non definisce, siffatta inversione non può aver luogo: non essendo il predicato di questa che una parte integrante del soggetto. Per la qual cosa, ei si può dire indifferentemente: il *quadrato* è « un parallelogramma che ha i lati uguali e gli angoli retti », oppure « il parallelogramma che ha i lati uguali e gli angoli retti », è, o dicesi *quadrato:* giacchè qui si ha la vera definizione del quadrato. Ma non si potrebbe dire p. es.: « il circolo è rotondo »; e: « ciò che è rotondo è circolo ».

327. Benchè la definizione che procede per via del genere prossimo e dell'ultima differenza, sia la definizione veramente filosofica e scientifica, non è però sempre necessario di ricorrere alla medesima. Non di rado eziandio riesce malagevole, od anche impossibile il definire a questo modo; nè finalmente una definizione di tal natura, quand'anco dar si potesse, aggiugnerebbe sempre lo scopo che altri ha in vista. In simili contingenze si usa la definizione descrittiva, o *descrizione.* La quale non è altro che « un breve discorso, in cui si fa l'enumerazione di più note o qualità, non solo essenziali ma anche accidentali, intrinseche od estrinseche, le quali, convenendo unicamente alla cosa di cui si tratta, ce la fanno discernere da ogni altra ». Così Cicerone, nel 1.° *De legib.*, con una bellissima descrizione definisce l'uomo, *animal providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii.* E parlando di Verre, nella sua 1.ª *Orazione* contro di esso, ne fa una descrizione pittoresca, chiamandolo *depopulatorem aerarii, vexatorem Asiae et Pamphiliae, praedonem iuris urbani, labem atque perniciem provinciae Siciliae.*

Della descrizione usano di continuo gli oratori, i poeti, i geografi, e più che tutti, i naturalisti; il cui uffizio altro propriamente non è che di descrivere, ossia designare gli animali, le piante, i minerali, per via dei rispettivi loro caratteri o qualità; come sono, a cagion di es., la struttura degli organi, la disposizione dei membri, il colore, la figura ecc.; il cui complesso non appartiene che a quel dato essere, e serve conseguentemente a distinguerlo da ogni altro.

328. Gli oratori però ed i poeti sogliono anche adoperare un altro modo di definire. *Saepe etiam*, dice Cicerone, *definiunt et oratores et poëtae, per translationem verbi, ex similitudine, cum quadam suavitate.... Solebat igitur Aquillius..,.. quaerentibus..... quid esset littus, ita definire,* « *qua fluctus alluderet* ». *Hoc est quasi qui* « adolescientiam florem aetatis; senectutem occasum vitae » *velit definire* (Top.). Così medesimamente altri disse che il *sonno* è « il fratello della morte »; che la *scrittura* è « la guardiana della storia »; la *parola* « l'interprete dell'anima »; l' *uomo* « lo schiavo della morte; un passeggero sulla terra; un ospite nella propria casa ». E con ingegnosa e delicata metafora, il sordo-muto Massieu definiva la *riconoscenza* « la memoria del cuore ».

Talvolta finalmente la definizione di una cosa si desume dagli aggiunti e dalle circostanze della medesima. Gli è sotto questo punto di vista che il Petrarca definisce l'Italia:

. . . . Il bel paese,
Che Appennin parte, e 'l mar circonda e l'Alpe.

Art. 3. — *Della dimostrazione.*

329. Per *dimostrazione* intendesi « la deduzione ben fatta di una verità da un'altra verità già ammessa per

indubitata ». L'artifizio adunque della dimostrazione sta nel mettere in chiaro la somiglianza che passa tra l'ignoto ed il noto; o sia nel far vedere, che l'ignoto in questione altro non è che un caso speciale del noto. Così sapendo, a cagion di es., che in un triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è uguale ai quadrati dei due cateti, venghiamo a conoscere a che sia uguale, nel triangolo ottusangolo, il quadrato del lato opposto all'angolo ottuso; non che il quadrato del lato opposto ad un angolo acuto in un triangolo qualunque: facendo appunto, per mezzo di una costruzione particolare, che quel dato lato diventi l'ipotenusa di un triangolo rettangolo; e così trovando l'ignoto nel noto stesso.

Quindi è che ciò che è noto ed evidente per se medesimo, sia vano anzi ridicolo volerlo dimostrare. « Non v'ha nulla, dice il signor Thiers, di così fastidioso, nulla di più difficile che il voler dimostrare l'evidenza. La quale si mostra, e non la si dimostra punto » (*Della proprietà*). — Non si confonda tuttavia la semplice spiegazione colla dimostrazione propriamente detta. V'ha infatti certe proposizioni, sebbene assiomatiche e per ciò stesso non dimostrabili, le quali ciò nullameno han bisogno d'essere spiegate, perchè siano meglio comprese. Imperciocchè spiegare, gli è un esporre in altri termini quello stesso che è contenuto in una data proposizione od assioma; laddove la dimostrazione dimanda un nuovo termine, il termine cioè di mezzo, il quale faccia conoscere la relazione che passa fra i due termini della questione proposta. La dimostrazione pertanto è un'argomentazione; benchè non ogni argomentazione possa dirsi dimostrazione. L'argomentazione infatti può avere un duplice scopo: uno scopo prossimo, ed uno ulteriore. Lo *scopo prossimo* dell'argomentazione, che è « la deduzione mediata », non dipende dall'essere vere o false le proposizioni, ma dall'esser

bene ordinate fra loro: il che è quanto dire, dalla *forma* dell'argomentazione. Gli è sotto questo punto di vista che l'Hamilton definisce il sillogismo, « l'affermazione esplicita della verità d'una proposizione, nell'ipotesi che altre proposizioni che la contengono implicitamente son vere ». Ma lo *scopo ulteriore* dell'argomentazione è quello d'accertare la verità; e richiede perciò che la proposizione contenente sia vera, acciocchè si inferisca esser vera la contenuta; dipende quindi dalla verità delle proposizioni singole (ossia dalla *materia* dell'argomentazione), non meno che dal loro nesso. Or quando non s'ha di mira che il primo scopo, il complesso delle tre proposizioni si chiama semplicemente *argomentazione;* ma quando si mira anche al secondo, dicesi ancora *dimostrazione.* La dimostrazione adunque si distingue dalla semplice argomentazione, perchè l'essenza di questa è nella forma, indipendentemente dalla verità o certezza delle proposizioni; laddove l'essenza della dimostrazione sta nella forma e nella materia ad un tempo.

330. La dimostrazione o si considera riguardo al suo *punto di partenza,* o al *modo* con che procede.

Sotto il primo rispetto, essa distinguesi in dimostrazione *a priori,* ed *a posteriori;* sotto l'altro, in dimostrazione diretta, ed indiretta.

331. Dimostrazione *a priori*, o, come anche altri la chiama, *discendente,* diciam « quella, che parte da ciò che è originario e primitivo nello spirito umano, senza frammettervi altro elemento di sorta ». Così dalla natura dell'*ente ideale* (lume della ragione) si trae una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio. Dimostrazione *a posteriori* o *ascendente* è « quella, che muove da principii induttivi, o da giudizii sperimentali ». Gli è per tal modo che dall'effetto si argomenta la causa; dall'esistenza, p. es., delle cose contingenti si dimostra l'esistenza dell'Ente necessario, di Dio. — Quindi la di-

mostrazione *a priori* non è che una sola: non essendo che un solo, e in tutti identico, l'elemento primigenio e formale della mente umana; laddove molte sono e diverse le dimostrazioni *a posteriori*. Sta però sempre, che qualunque dimostrazione *a posteriori* poggia in ultimo su alcuno dei principii puri e necessarii della ragione che son la base d'ogni qualsiasi ragionamento (n. 67): perocchè dimostrare per ragionamento una proposizione non è altro che far vedere che questa è implicitamente contenuta nei giudizii primi, e finalmente nell'essere ideale, cioè in quella *prima concezione*, dalla quale « muove ogni uomo necessariamente i suoi ragionamenti, e dalla quale trae tanto il bifolco ciò che discorre degli armenti e delle glebe solcate, quanto il savio ciò che medita intorno al giro degli astri e alla divina natura » (Rosmini, *N. Saggio*).

Una terza maniera di dimostrazione si potrebbe aggiungere alle due precedenti, vale a dire, la *matematica;* la quale, o consiste nel risolvere le questioni e i problemi per mezzo delle equazioni, e dicesi *analisi* o dimostrazione *algebrica;* ovvero deduce le proprietà di una cosa dalla semplice idea, ossia essenza o definizione di essa, e chiamasi dimostrazione *a simultaneo.* Tali sono tutte le dimostrazioni geometriche. Così dal concetto o definizione del circolo si deduce che tutti i raggi di un circolo sono uguali; che il diametro è il doppio del raggio; e così via discorrendo.

332. Dimostrazione *diretta* chiamasi « quella che, per via dell'analisi della proposizione data, ne fa vedere la verità »; ossia mostra chiaramente ch'essa è contenuta o in un qualche principio evidente, o in un'altra proposizione, sopra cui non può cadere verun dubbio. *Indiretta,* « quando, a provare la verità di una proposizione, si dimostra falsa la sua opposta e contraddittoria » (n. 245 e 269). Essa adunque consiste nel

mostrare che, se non fosse vera la proposizione di cui si tratta, ne risulterebbe un' assurdità. Il perchè siffatta maniera di dimostrare dicesi anche *riduzione all' assurdo.* Di che si vede, che nella dimostrazione diretta si fa uso del principio di identità; nell' indiretta, di quello di contraddizione.

Così dimostrasi *direttamente,* che « in un triangolo isoscele gli angoli posti sulla base sono uguali »; *indirettamente* poi, che, « se in un triangolo v' ha due angoli uguali, i lati opposti a questi angoli sono anche uguali, e perciò il triangolo è isoscele ». Così, che la verità esista e sia accessibile all' umana intelligenza, noi l' abbiam qui sopra direttamente dimostrato contro agli scettici (n. 152...); lo stesso poi abbiam dimostato indirettamente, facendo vedere gli scettici in aperta contraddizione con se stessi (n. 164...). E da che invero fu scosso Reid, e condotto ad esaminare a fondo il valore della dottrina di Locke (che pur era a' suoi tempi universalmente abbracciata), se non alla vista degli assurdi e delle tristissime conseguenze della medesima, e in modo speciale dello scetticismo assoluto, che David Hume trasse logicamente dal sensismo? — Nella recente sua opera *Della proprietà,* l' illustre sig. Thiers impiega il primo libro a provar direttamente, come l' ordine sociale riposi sul principio della proprietà individuale; mostra poi indirettamente l' assunto medesimo nel libro secondo, ponendo in evidenza le assurdità e le stranezze del *comunismo.*

333. Ella è poi anche una dimostrazione indiretta quella che si fa per *esclusione di parti* (è il metodo di *esaustione* dei matematici); la quale consiste nello eliminar legittimamente un dopo l' altro tutti i casi o modi in cui una cosa può essere od avvenire, tranne un solo; il quale conseguentemente non può non esser vero.

Così se altri provar volesse, che l' idea di ente in

universale è innata, impressa cioè da Dio medesimo nella nostra mente nell' atto di sua creazione, il potrebbe facilmente, dimostrando non aver essa origine nè dai sensi esterni, nè dal senso intimo; non poter esser prodotta dalla mente umana, nè infine a lei presentarsi d' improvviso nell' atto stesso della percezione.

334. Le dimostrazioni indirette sono un argomento dell' imperfezione della nostra intelligenza, e provano come a noi manchino molti principii per legar naturalmente tutte le verità che conosciamo. Egli sarebbe tuttavia un errore il credere, ch' esse non abbiano alcun valore apodittico; giacchè, se la dimostrazione diretta prova che la cosa è così, la indiretta fa vedere che non può essere diversamente. Quindi è che, ove sia dimostrata la falsità della proposizione contraddittoria, la cosa non si possa più mettere in dubbio, se non vuolsi cadere in contraddizione. Al che arrogi, che quest' ultima maniera di dimostrare è utilissima, sia perchè non sempre l'uomo è capace di dare della verità una dimostrazione diretta, o quegli a cui si parla è capace d' intenderla; sia perchè l' assurdo salta più agli occhi e fa maggiore impressione che non la stessa dimostrazione diretta. Da che infatti fu scosso il Reid e condotto ad esaminare a fondo il valore della dottrina del Locke (che pure era a' suoi tempi generalmente abbracciata) se non alla vista degli assurdi e delle tristissime conseguenze della medesima, e segnatamente dello scetticismo assoluto, che David Hume trasse a fil di logica dal sensismo?

335. Perchè una dimostrazione sia giusta e rigorosa, fa mestieri (avvegnachè essa altro non è che un raziocinio, od una serie di raziocinii tendenti a risolvere una data questione), che non pecchi nè nella *materia*, nè nella *forma*. La prima condizione sarà ottenuta, quando le proposizioni di cui ci serviamo per provarne altre, sia-

no: o definizioni che non posson mettersi in controversia; o principii razionali per sè certissimi, nè bisognevoli d'essere dimostrati; oppure fatti immediatamente da noi percepiti; ovvero principii proprii di una qualche disciplina, ricavati per via di legittima induzione; o infine proposizioni debitamente già dimostrate. Si sarà poi soddisfatto all'altra condizione, ove la conclusione sia dedotta a fil di logica: secondo quelle leggi cioè, fondate sull'essenza stessa del ragionamento, che la logica prescrive, e delle quali fu per noi parlato a suo luogo. — Che se alla *giustezza* ed al *rigore* trovisi accoppiata la *chiarezza*, la *semplicità* e la *eleganza*, la dimostrazione s'avrà in allora tutte le qualità che vi si posson desiderare.

336. Una importante osservazione qui si presenta, ed è, che una medesima proposizione o verità può esser talvolta in più maniere dimostrata. Nè vuolsi egli dire perciò, ch'essa riceva maggior forza e sia meglio assicurata da più dimostrazioni che non da una sola, quando, ben inteso, la sia questa rigorosa e ben fatta. Siccome però non di rado incontra, che quella dimostrazione, che ha tutta la sua efficacia sopra un'intelligenza non l'abbia ugualmente sopra un'altra, non è quindi inutile in molti casi, di dare più dimostrazioni d'una stessa verità. Così suolsi per lo più adoperare ne' varii rami delle scienze filosofiche; così ancora talvolta, benchè più raramente, nelle matematiche.

Ma qui noi parliamo di dimostrazioni rigorose, appoggiate cioè ad argomenti certi e sicuri. Che se le prove non fossero che probabili, egli è allora necessario di accumularne il più che si può, onde viemmeglio rinforzar la dimostrazione (n. 189). La quale in tal caso si può assai bene, siccome osserva Reid, « paragonare ad una corda composta di una moltitudine di fili riuniti: la corda è più che sufficiente per portare il peso che

essa sostiene, benchè nissuno dei fili che la compongono ne sia per se solo capace ».

In quanto alle regole del metodo dimostrativo, elle sono quelle stesse della deduzione in generale; di cui la prima e più importante si è, che la tesi da dimostrare sia esposta con tutta chiarezza. Alla quale aggiungeremo quest' altra, che ne è come una continuazione; di ben fissare cioè i limiti entro i quali si racchiude la tesi, dirigendo la dimostrazione in modo, che non provi niente di meno, e niente di più di ciò che si contiene entro a quei limiti. Provando meno, si sbaglia la questione, non si prova la tesi, ma qualche altra cosa o nulla. Provando poi più dell' assunto, — benchè talvolta chi dimostra il più dimostri anche il meno, secondo il notissimo *a maiori ad minus* —, spesso però accade che, la dimostrazione eccedendo i limiti della tesi, questa venga scambiata in un' altra: perocchè la tesi ristretta dentro a' suoi naturali confini può esser vera e capace d' essere dimostrata, laddove prendendo maggiore estensione può esser falsa; al che accenna il detto scolastico: *quod nimis probat, nihil probat.*

CAPO II.

DELLA MANIERA DI DIFENDERE LA VERITA'.

337. Quegli che ama di cuore e schiettamente la verità, mostrasi ognor tenero e sollecito de' suoi progressi. Tu il trovi quindi sempre disposto a difenderla e a propugnarla coraggiosamente, ove d' uopo, contro agli attacchi de' suoi avversarii.

Ora in due modi principalmente si può assumere la difesa della verità: colla *disputa*, o coll' *apologia*.

Art. 1. — *Della disputa.*

338. *Disputare* propriamente è il discorrere o ragionare che si fa intorno a una qualche cosa, fra due; l' uno de' quali cerca di sostenere e difendere come vera una proposizione, cui l'altro combatte.

Il più delle volte però queste contese e combattimenti non son che simulati, e solo si fanno per esercizio scientifico o letterario: a quella guisa, che ad esercitare i corpi e a temprarli alle fatiche della guerra, soglionsi dare finte battaglie. La disputa infatti si può considerare come una ginnastica, utilissima per iscuotere e sviluppare gl' ingegni de' giovani massimamente, e come un mezzo, al tempo stesso, opportuno ed acconcio, sia per investigare la verità, sia per comunicarla altrui e viemmeglio stabilirla ed assicurarla. Benchè, a dir vero, troppo spesso accade, che queste dispute, deviate per altrui ignoranza o malizia, dal loro scopo, riescano inutili, se non anco perniciose alla sacra causa della verità. Or perchè ciò non ne incolga, ecco alcune regole generali, a cui dovremo attenerci.

339. Allorchè s' intraprende qualche disputa, egli è d' uopo: 1.° di stabilire anzitutto in chiari termini lo stato della questione (n. 249). *Nisi inter eos qui disceptant*, dice Cicerone, *convenit quid sit illud, de quo ambigitur, nec recte disseri, nec unquam ad exitum perveniri potest* (Orat.); 2.° di mettersi, fra le due parti, d' accordo intorno ad alcuni principii fondamentali; 3.° di dichiarare e determinar bene il senso delle parole di cui si fa uso (n. 312); 4.° di non mai intraprendere una disputa col solo intendimento di restar vincitori dell' avversario, o di far comechessia prevaler la nostra opinione, onde aver plauso d' ingegno acuto e sottile; ma sì solo ad oggetto di scoprire, o di comunicare altrui la

verità, o di toglierne la difesa. *Eamque* (philosophiam) *nos adiuvemus*, convien dire con Cicerone, *nosque ipsos redargui refellique patiamur.... Nos.... et refellere sine pertinacia, et refelli sine iracundia parati sumus* (Tusc. disp.). « E come che a ciascuno, soggiunge il Varchi, soglia piacere la vittoria, a me non dispiacerà il contrario, affermando Platone, il quale come è chiamato, così fu veramente divino, che nelle disputazioni delle lettere è più utile l'esser vinto, che il vincere » (*L' Ercolano*); 5.° finalmente, di astenersi da qualunque atto, parola od allusione, che offender possa il nostro avversario o concitarlo a sdegno. *Disserentium inter se reprehensiones non sunt vituperandae*, dice ancor Cicerone, *maledicta, contumeliae, tum iracundiae, contentiones concertationesque in disputando pertinaces indignae mihi philosophia videri solent* (De finib.). Delle stesse arme in fatti servir si potrebbe contro di noi il nostro avversario: ed allora qual guadagno avremmo noi fatto a pro della verità? « Non basta, dice Fénelon, aver ragione: egli è un guastarla, il volerla sostener con modi altieri e sprezzanti ».

Qualora però s' avesse a fare con certa maniera di uomini, coi quali è per poco impossibile disputar sul serio; con certi sofisti che non voglion pur cedere all' evidenza, e cui Socrate chiamerebbe *logofobi*, — posciachè con costoro l' arma del ragionamento è inefficace, — egli è permesso d' impugnar quella del ridicolo. Arma formidabile, senza dubbio, e che perciò non vuolsi usare che con molta riservatezza e cautela; chè, come dice assai bene il Racine: « chi non sa che motteggiare, evita un vero combattimento « (*La Relig.*). Ma ad ogni modo, ove ne lo richiegga il bisogno, *ridentem dicere verum quid vetat?* (Hor. *Sat.*)

340. Dopo avere esposte le regole generali che ci debbon governare nella disputa, dovremmo or far parola

delle diverse specie della medesima. Ci contenterem tuttavia di accennarne brevemente le due principali, e ciò sono: la disputa *accademica*, e la *socratica*.

§ 1. — *Della disputa accademica.*

341. Disputazioni *accademiche* diconsi quelle, che per lo più son trattate in forma sillogistica. Così appunto usavasi un tempo fra' dotti; ed anche oggidì, come per lo passato, suolsi talvolta, per esercizio dei giovanili ingegni, adoperar nelle scuole: il perchè cotali dispute sogliousi anche dimandare *scolastiche*.

Delle quali ecco presso a poco il modo di procedere: — Il *difensore* (così chiamasi quegli che toglie a difendere qualche proposizione o punto di dottrina), esposta anzi tutto in chiari termini la sua tesi, non omesse quelle prove che meglio valgono ad assicurarne la verità, invita l'*oppositore* ad acconsentire alla medesima. Ma questi per lo contrario si fa innanzi ad impugnarla o con un entimema, o con un sillogismo, o con altra maniera di argomento che più ravvisi opportuno. Il difensore tutta in prima letteralmente ripete l'argomentazione dell'avversario; riandando poscia una per una le sue proposizioni, le disamina attentamente, concedendo ove occorre, o niegando, o (come accade più spesso) distinguendo; al che per lo appunto accenna questo ammonimento degli scolastici: *saepe nega, concede parum, distingue frequenter.* L'oppositore torna quindi alla carica; e il difensore fa di pararne il colpo e schermirsi; e così successivamente sino al termine della pugna, senza mai allontanarsi dalla forma sillogistica, se non quando, dalla medesima impacciate (il che, a dir vero, non incontra così di rado), le due parti s'accordano di disputar, come dicono, *extra formam.*

342. Noi, contenti a questi pochi cenni intorno alle

dispute scolastiche, ometterem le regole speciali che sogliono proporre i dialettici, sia pel difendente che per l'oppositore. Le quali d'altra parte, con assai più di facilità e molto meglio, occorrendo, possono apprendersi col pratico esercizio, che non con una lunga filza di precetti.

Non lascierem tuttavia di caldamente raccomandare, perchè siffatte dispute non vadano a finire in sofisticherie, in inutili declamazioni, in risse ed alterchi (n. 338); nè più mai si rinnovi, per tacere di tanti altri, il poco lieto spettacolo, che con grave scapito della verità e non lieve disonore della scienza, già diedero al mondo i realisti ed i nominalisti. Delle quali scandalose scene abbiamo un saggio in ciò che ne riferisce il Vives, che ne fu testimonio oculare: *Clamores primum ad ravim,* egli dice, *hinc improbitas, sannae, minae, convitia, dum luctantur, et uterque alterum tentat prosternere; consumtis verbis, venitur ad pugnos, ad veram luctam ex ficta et simulata. Quin etiam, quae contingunt in palaestra, illic non desunt, colaphi, alapae, consputio, calces, morsus; etiam quae iam supra leges palaestrae, fustes, ferrum. Saucii multi, nonnumquam occisi.* E lo stesso ci vien confermato dalla grave autorità di Erasmo; il quale parla di tali scene violente come di cosa niente rara a quei tempi. Ecco le sue parole: *Eos usque ad pallorem, usque ad convitia, usque ad sputa, nonnunquam et usque ad pugnos invicem digladiari; alios ut Nominales; alios ut reales loqui.* Ai quali sconci se noi aggiungiamo le persecuzioni e le guerre che indi ebbero origine, e a cui non isdegnaron talvolta di prender parte i principi stessi, di leggieri si scorgerà, fin dove l'uomo arrivar possa, quando, non dall'amore del vero, non dal desiderio del pubblico bene, ma sì piuttosto dal puntiglio, da un mal inteso amor proprio e dallo sprito di parte sia guidato.

§ 2. — *Della disputa socratica.*

343. L'altro modo di disputare è il *socratico*, così detto da Socrate, a cui esso era proprio e famigliare. Potrebbe anche chiamarsi *metodo dialogico:* avvegnachè procede appunto per via di dialoghi amichevoli e tranquilli, fatti senza ostentazione o pretesa di sorta, e coll' unico intendimento di far trionfare la verità; da non confondersi però col *catechetico*, che è un' esposizione di materie dottrinali o storiche, fatta per via di domande e di risposte, già innanzi tratto combinate. Kant distingue l' uno dall' altro dicendo, che le questioni, nel metodo dialogico, vengono rivolte alla ragione; nel catechetico, alla memoria.

Ma noi siam di parere, che non si possa meglio acquistare una giusta idea e conoscenza di questo metodo, che coll' attenta lettura dei *Dialoghi* di Platone, e dei *Memorabili trattenimenti.....* di Senofonte: dei due più chiari discepoli, dir voglio, che s' abbia avuto Socrate, e che ci conservarono quanto ne resta della dottrina di questo grand' uomo; il quale niente lasciò scritto egli medesimo. Or nel mandare il nostro lettore a quelle preziose fonti, gli additeremo specialmente, onde aver tosto un saggio di questa maniera di disputazione, che diremo *alla socratica*, il dialogo di Platone, che ha per titolo *Il primo Alcibiade*, ov' è posta in chiaro e nitidamente provata la differenza che è tra l' anima ed il corpo; non che quel brano del 1.° libro dei *Memorabili* di Senofonte, in cui si racconta il colloquio che tenne Socrate un giorno con Aristodemo, soprannominato il *piccolo;* di cui egli sapeva come non sacrificasse, come mostrasse dispregio per la divinazione e mettesse in ridicolo quelli che osservavano queste pratiche religiose.

344. E ciò, a mio avviso, sarà bastevole a persua-

der chiunque, come tal foggia di disputare e d'insegnare ad un tempo, a qualunque altra sarebbe da preferirsi. Il dialogo infatti ha questi due, e non piccoli vantaggi, di eccitar l'attenzione e di tenere in continuo esercizio le facoltà del discente. Il quale sapendo di dover rispondere alle interrogazioni che gli son fatte (e qui notisi che ogni interrogazione viene all'insegnante come a dir suggerita dalla risposta precedente: nel che il *dialogo* massimamente differisce dal *catechismo*, in cui dimanda e risposta, tutto è già bello e preparato; la qual cosa, ben lungi dallo scuotere ed esercitare la facoltà riflessiva del discepolo, serve anzi ad attutirla e paralizzarla, col ridurre lo studio ad un puro e pretto meccanismo) tutte raccoglie ed intende le forze dell'animo; e intantochè si prepara a rispondere, aguzza l'ingegno: sì che gli sembra d'aver quasi di per se stesso scoperto la verità, anzichè ricevutala da altri. Il che giova mirabilmente a innamorarlo della scienza, a fargliene conoscere il pregio, e a dargli ad un tempo attitudine e coraggio per mettersi in cerca di nuove verità: imperciocchè siccome assai bene osserva Q. Curzio, *unusquisque quod ipse reperit, aut solum aut optimum ducit.*

Il perchè io non saprei raccomandare abbastanza un tal metodo d'insegnamento. Il quale, introdotto nelle nostre scuole e trattatovi a dovere, vi riuscirebbe, non è dubbio, di grandissimo vantaggio: portando io ferma opinione, che per via di un dialogo ben condotto e con quella arte e semplicità, di cui ci è Platone solenne maestro, si posson rendere facilmente accessibili all'intelligenza pur anche dei giovanetti, certi punti di dottrina filosofica, pognam la questione intorno alla natura e alla certezza dell'umana conoscenza, alla spiritualità ed immortalità dell'anima e simili; i quali, presentati sotto altra forma, potrebbero per avventura incontrare qualche difficoltà ad esser bene compresi.

Art. 2. — *Dell' apologia.*

345. Chiamasi *apologia*, dal greco ἀπολογέομαι (*dicendo refellere*), un ragionamento o discorso, con cui altri imprende a difendere i detti o fatti suoi proprii, od altrui; respingendo ad un tempo gli argomenti e le accuse che gli si muovono contro. E perciocchè questo reca per lo più sembianza di un combattimento, suolsi anche, dal greco πόλεμος (*bellum*), dimandare *polemica.*

346. Ma qui fa d' uopo avvertir di bel nuovo che, se il difender la verità è, non che lecito, doveroso, non è raro tuttavia che in ciò si trasmodi e si varchino i limiti che l' equità e la prudenza prescrive. Molti infatti confondendo la causa de' principii colla causa degli uomini, infierirono contro di questi, per lo zelo e talvolta col solo pretesto di salvar quelli. « Ciò fu sovente dice il Rosmini, uno sbaglio lagrimevole, sovente una inescusabile tristezza; e solo confessandolo nel modo il più solenne, l' umanità laverà da se quella macchia, ed eviterà il pericolo d' insozzarsene nuovamente » (*Apologetica*). Certo che son fra loro congiuntissime le due cause, dei *principii* cioè, e degli *uomini* che li professano; ma elle rimangono ciò non di meno due cause distinte, e corre perciò il debito a chi è chiamato a difendere e a guarentire all' uman genere il deposito delle verità salutari, contro a quei che le combattono o che le intenebrano, di tirare una linea, anzi un gran muro di separazione fra l' errore e l' errante, impugnando quello senza pietà, e questo rispettando ed amando. Così appunto adopera l' uom franco e leale: *insectatur vitia, non homines; nec castigat errantes, sed emendat,* come in una delle sue *Epistole* scrive Plinio.

347. Con tutto questo però non è men vero, che « riesce pur difficile, dice ancora il Rosmini, il pigliare

a combattere una certa specie di errori, senza che egli sembri nell' esteriore, che si voglia far guerra all' uomo che li professa: perocchè vi sono degli errori d' una faccia così deforme, che il pure accennarli e il mostrarli in un' opera celebrata, benchè verissimamente vi si trovino, pare un' ingiuria fatta all' autore di essa ». Ma e che perciò? si dovrà egli, per mal inteso rispetto umano, per soverchia deferenza verso uno scrittore, tradire la verità, e lasciar che gl' incauti sian tratti in inganno? L' interesse della verità è superiore a qualunque considerazione personale. Gli errori vogliono esser notati con tanto maggior diligenza, quanto maggiore è l' autorità che li sostiene. Nissuna pietà, dice Lessing, per un autore distinto. Che se un autore, anzichè plauso e lode, riceve dalle sue opere disonore ed infamia, non è tutta sua la colpa? « Uno scrittore, dice in questo proposito l' illustre Gerdil, si fa un merito d' esser solo contro a tutti nel suo modo di vedere. Dovrà egli il genere umano starsene innanzi a lui in silenzio? Non sarà egli lecito di reclamare contro a' suoi paradossi, e di tacciar come assurdo ciò che offende realmente il senso comune, opponendosi di fronte alle idee più comunemente ricevute, ed appoggiate all' unanime consentimento dei saggi di tutti i tempi e di tutti i luoghi? » (*Discorso filos. sull' uomo*). Quindi molto bene osserva il Montesquieu, che « le censure che altri fa a qualche opera non debbono mai considerarsi come ingiuriose all' autore della medesima, tranne che quegli dia chiaramente a vedere, di non voler tanto correggere l' opera stessa, quanto offenderne l' autore ».

348. Ecco pertanto alcuni principii regolatori delle discussioni letterarie: 1.° « Tosto che alcuno, per usar le stesse parole del Varchi nell' *Ercolano*, ha mandato fuori alcuno suo componimento, egli si può dire che cotale scrittura, quanto appartiene al poterne giudicare ciascu-

no quello che più gli pare, non sia più sua. » E lo stesso ripete e conferma il prelodato Montesquieu: « Egli è, dice, a chicchessia permesso di recar giudizio intorno a' libri che son fatti di pubblica ragione. Chè, a dir vero, ben ridicolo sarebbe colui, il quale, intantochè vuole insegnare agli altri, non volesse esser ammaestrato egli medesimo ». 2.° Nell' esaminare e giudicare un' opera pubblica, non si dee mai adularne l'autore; purchè però, nel dire schietta ed aperta la verità, s' abbia attenzione di non pungerlo troppo sul vivo. 3.° E' fa d'uopo guardarsi ben bene, che la brama di trovare in un autore copiosa materia alle nostre critiche non ci tragga per avventura ad affibbiargli errori, di cui esso sia innocente, tanto più poi, quando trattisi di errori toccanti la morale o la religione: nel qual caso è necessario un riserbo anco maggiore, per non apporre altrui delle opinioni da esso loro non professate. Ma nello stesso tempo ella è anco necessaria in tali materie una discussione al tutto sciolta da riguardi personali, come quelle che sommamente importano al vantaggio della società, pel qual solo fine si dee scrivere. 4.° « Il rilevare gli errori di qualunque siasi genere, ma specialmente gli errori morali e religiosi sparsi ne' libri, è un benefizio che si fa alla scienza ed al pubblico, non un peccato d' intolleranza » (Rosmini, *Saggio sulla dottrina relig. di G. D. Romagnosi*). 5.° « Gli errori che un libro indubitatamente contiene, si possono manifestare al pubblico, quand' anco lo scrittore cercasse d' involgerli in parole oscure ed ambigue, purchè però questi errori si rilevino con certezza, mediante dichiarazioni dello stesso autore » (Rosmini, *ivi*).

349. Ove ben si ritengano questi principii, congiuntamente alle regole per noi date intorno alla interpretazione dei libri (n. 310), e a quelle altre poc' anzi proposte sul metodo di disputare (n. 339), non è dub-

bio alcuno, che la polemica possa giovare assaissimo alla difesa non solo delle verità oppugnate, ma spesso eziandio a scoprirne di nuove e a metterle in sempre maggior luce ed evidenza; secondo che Cicerone insegna nelle *Disput. tuscul.*, ove dice: *Tantum abest, ut scribi contra nos nolimus, ut id etiam maxime optemus. In ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore nunquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensionibusque viguisset.*

ELEMENTI DI METAFISICA

I. Il vocabolo *metafisica* non è, a dir vero, nè greco nè latino. Tu infatti nol ritrovi in nessuno scrittore dei secoli in cui queste lingue erano fiorenti, e nè anche dell' epoca del loro decadimento. E' pare sia stato formato dagli scolastici de' primi secoli del medio evo, in un tempo in cui questi uomini, pressochè tutti incapaci di leggere Aristotele nella propria lingua, recavansi tuttavia, per così dire, a coscienza d' essere i partigiani e gli ammiratori di questo filosofo.

Ora, fra le molte opere che ci restan di lui, ve n'ha una la quale tratta dell' Ente, divisa in tredici libri, col titolo di τά μετά τά φυσικά, come a dire, *libri che tengon dietro a quei di fisica*. Egli è dunque probabile, che questo titolo abbia dato luogo a qualcheduno poco versato nella lingua greca, di foggiare la barbara parola *metaphysica*. Se poi sia Aristotele stesso che a quel modo abbia intitolato la sua opera, ovveramente (come molti opinano) Andronico di Rodi, il quale pel primo mise in ordine i suoi scritti, rimasti per quasi due secoli dopo la sua morte perduti, non è oggidì così facile a sapere.

II. Di qui si vede, che la parola *metafisica* non fu primamente istituita a significare un soggetto determinato di qualche disciplina, intorno a cui si adoperi la

mente, ma sì solo ad indicare il posto assegnato nella collezione delle opere aristoteliche, a' libri ontologici, i quali cioè trattan dell' ente. Indi avvenne, che, quando si adoperò qual nome di scienza, rimanesse libero il campo a chi lo usava di attribuirlo a scienze diverse. Niuna meraviglia adunque, s' egli ha ricevuto tanti e sì diversi significati. Talvolta infatti il vocabolo *metafisica* si fa sinonimo di *filosofia;* come quando si dice: metafisica della matematica, della storia, e simili. Presso alcuni *metafisica* è lo stesso che *ontologia.* S. Tommaso la definisce la scienza delle sostanze separate, ossia spirituali. V'ha chi la dimanda la scienza che studia le cause prime; altri, la scienza dei principii; altri la scienza dell' assoluto ed incondizionato; altri in altro modo la intende.

III. In mezzo a così grande varietà di sentenze (avvegnachè un vocabolo tanto in uso e tanto solenne, qual è quello di *metafisica,* rifiutare oggimai non si potrebbe, nè sostituire con altro) egli è necessario che da noi anzitutto si dichiari nettamente, che cosa per esso intendiamo; e si indichi poscia in quante e quali parti voglia esser diviso questo ramo di scienza: così eviteremo le inutili questioni di parole, e il nostro ragionamento potrà procedere più libero e sciolto.

La *metafisica* adunque è da noi definita « la dottrina filosofica dell' ente reale e completo »; ossia, « la scienza delle ragioni ultime dell' ente reale ».

IV. Ma gli enti reali accessibili all' umana intelligenza sono *Dio* e il *mondo;* quindi la metafisica comprende due grandi parti: l' una delle quali tratta di Dio, e chiamasi *teologia naturale;* l' altra, del mondo, ed ha nome *cosmologia.*

In quanto a quest' ultima però vuolsi osservare, che la dottrina del mondo può esser trattata in due modi, cioè fisicamente o metafisicamente. Ora la si tratta me-

tafisicamente, considerando il mondo nelle sue ragioni ultime; le quali si possono cercare o in lui stesso, o nella sua causa che è Dio creatore.

V. Considerato il mondo in se stesso, noi lo troviam composto di materia, di anime sensitive e di intelligenze. Ma la materia altro non è che il termine dell'anima sensitiva, dalla quale non si può dividere realmente senza annullarla. Acciocchè dunque si possa pur concepire la materia per quello ch' essa è, convien considerarla congiunta all' anima che la sente.

La dottrina del mondo adunque, in quanto investiga l' ultima ragione della esistenza di lui in lui stesso, la ragione cioè che lo costituisce un ente concepibile, procede indivisibilmente unita colla scienza dell' anima. In quanto poi ella investiga l' ultima ragione del mondo nella sua causa dal mondo diversa, manifestamente appartiene alla scienza che tratta di Dio, unica causa del creato.

Lasciata dunque al fisico, al quale appartiene, quella parte di cosmologia che descrive in fenomeni offeriti ai sensi dalla materia, e le loro leggi; rimane che l' altra parte che cerca le ragioni dell'universo e che sola è veramente filosofica, quindi sia ripetuta a sè dalla scienza dell'anima, e quinci sia a sè rivendicata dalla scienza di Dio.

VI. Rimangono in tale guisa due enti reali, e, secondo la loro condizione, da noi conosciuti, ad oggetti della metafisica, e questi sono lo *spirito finito* e lo *spirito infinito;* i quali danno materia a due scienze filosofiche che furono denominate *pneumatologia* (scienza degli spiriti) e *teologia naturale.*

Ma la parola *pneumatologia* esprimendo la scienza degli spiriti in generale, estende la trattazione a tutte le maniere di spiriti creati, e però abbraccia l' anima umana, non meno che le intelligenze separate, ossia an-

geliche. Ma noi siam d'avviso, che l'*angelogia* meglio alla teologia positiva o rivelata appartenga, che non alla scienza filosofica; il perchè ometteremo affatto di parlarne.

VII. In due parti adunque rimane per noi divisa la metafisica, e ciò sono la *teologia naturale*, e la *psicologia* (scienza dell'anima umana): questa però a quella facendo precedere. Imperciocchè la conoscenza di noi stessi ne apre la strada alla cognizione di Dio; secondochè, rivolto a Dio medesimo, diceva S. Agostino: « Ch'io conosca me, ed allora conoscerò anche te ».

PARTE PRIMA.

PSICOLOGIA.

1. Dicesi *psicologia* « la scienza o dottrina intorno all'anima umana »: essa cioè tratta della *natura* dell'anima, della sua *origine*, del suo *commercio* col corpo, e infine della sua *immortalità*.

Ma la natura dell'anima, e conseguentemente la finale sua destinazione, non si può conoscere ed argomentare, che dalle sue operazioni e facoltà, quali ci è dato di ricavarle dall'osservazione interna. Ondechè la psicologia può dividersi in due parti: la prima delle quali studia semplicemente e classifica le facoltà o potenze dell'anima; e dimandar si potrebbe *psicologia sperimentale* od *empirica* (è quella, nè più nè meno, che noi abbiam denominata « antropologia in servigio della logica e della scienza morale »); l'altra, dall'esame e dalla considerazione di queste facoltà, ragionando conchiude qual sia la natura dell'anima stessa: e a questa perciò ben converrebbe più propriamente il nome di *psicologia razionale*. Con questo però non intendiam già di fare, della psicologia razionale e della empirica,

due scienze distinte; ma sì solo d' indicare due diversi aspetti d'una scienza medesima.

CAPO I.

DELLA NATURA DELL' ANIMA UMANA.

2. Che l'uomo senta, intenda e voglia, che, in una parola, pensi, la coscienza cel dice in modo così chiaro, che in nissun modo lo si può mettere in dubbio (*Antrop.*, n. 5). È adunque in noi un qualche cosa che pensa: questo qualche cosa, checchè esso sia, dicesi *anima*. La quale possiam definire « un soggetto o principio intellettivo e sensitivo, fornito per natura dell' intuizione della verità, ossia del lume della ragione, e di un sentimento che ha l' estensione per termine; non che di certe attività, le quali tengon dietro alla sensitività e all' intelligenza ».

3. Innanzi a tutto però a noi occorre di stabilire, che l'anima è un vero essere sostanziale: non già, come parve ad alcuni, un semplice modo o proprietà d'una sostanza. Così Aristotele riponeva l' essenza dell'anima in un *atto del corpo*. Il musico Aristosseno, siccome riferisce Cicerone nel primo libro delle sue *Tusculane*, insegnava esser l'anima *ipsius corporis intentionem quamdam, velut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur*; ed una specie di armonia la quale risulta dall' accordo delle qualità corporee, la diceva anche Simmia, presso Platone (nel *Fedone*). Secondo gli epicurei, l' anima non è altrimenti una sostanza, ma sì una facoltà che nasce e perisce col corpo.

Ma noi osserviamo primieramente, in quanto ad Aristotele, che, paragonando un corpo animato ad uno inanimato, noi troviamo senza dubbio delle grandissime differenze tra l'uno e l'altro; e che perciò del corpo

animato è proprio un cert' atto, di cui il corpo inanimato è privo. Indi però non segue, che l' anima sia nè più nè meno l' atto stesso del corpo, ma bensì il *principio* che produce quest' atto. L' anima cioè produce l' *animazione*, ma non l' animazione stessa.

Notiam poi generalmente che, a quella guisa che nel percepire i fenomeni esterni, l' estensione, la solidità, la figura ecc., non possiamo a meno, pel principio di sostanza, di ammettere qualche cosa, un soggetto cioè, di cui questi fenomeni sono altrettanti modi o qualità; così medesimamente, al percepire certi fenomeni interni, il piacere, il dolore, il pensiero, il volere e simili, noi, in virtù di quel principio medesimo, riferiamo di necessità questi fenomeni (avvegnachè non sono che modi od accidenti) ad una sostanza, a qualche cosa cioè che sente, pensa ed agisce. Due realtà adunque necessariamente, noi ammettiamo: l' una come il soggetto o sostegno dei fenomeni o proprietà esteriori, percepite coi sensi; l' altra, soggetto dei fenomeni interni, attestatici dalla coscienza.

4. Ma or qui si dimanda, se queste due realità siano di natura diversa, anzi opposta fra loro, siccome affermiamo noi; oppure non sia essenzialmente che una sola e medesima sostanza, la quale, nelle varie condizioni in cui si trova, diventa il soggetto dei testè menzionati fenomeni esterni od interni; ed è questa appunto la sentenza dei *materialisti*. I quali opinano, non differir l' anima dalla materia stessa ossia dal corpo: non esser altro cioè che o il cervello, o il cuore, o il sangue, o un fuoco, o un etere sottilissimo, o un tenuissimo fluido al nostro corpo congiunto. Di quelli che fan dell' anima un semplice modo del corpo stesso, già abbiam detto poc'anzi (n. ant.).

Così Empedocle, al dir di Cicerone, *animum esse censet cordi suffusum sanguinem* (Tusc. disp.). Lucrezio Ca-

ro, dopo avere insegnato non esser l' anima cosa semplice, ma di tre nature contesta, cioè d' *aura tenue*, di *vapor caldo* e di *aria*, veggendo come tutto ciò ancora non bastasse a produrre il senso ed il pensiero, imaginò a tal uopo una quarta innominata natura, di cui dice:

Sic tibi nominis haec expers Vis, facta minutis
Corporibus latet: atque Animaï totius ipsa
Proporro'st Anima, et dominatur corpore toto (*Lib. III*).

Fra' moderni Molière, ammaestrato nei principii epicurei, mette in bocca a Crisalo (nelle *Donne saccenti*) queste parole: « Sì, il mio corpo sono io stesso ». Il corifeo degl' increduli del secolo scorso, Voltaire, dice: « Io penso, e sono corpo, non ne so altro ». E ancor più chiaramente Holbach, nel *Sistema della natura:* « Colui che distingue l' anima dal corpo, altro non fa che distinguere il suo cervello da se stesso ».

Questa ignobil dottrina è poi anch' essa, al pari dello scetticismo, una conseguenza legittima della filosofia dei sensi: chè per fermo qualunque sistema filosofico poggia in ultimo sopra una teoria particolare della cognizione. Or bene, ammettiam che la conoscenza non sia data che dalla sensazione, ed eccoci immancabilmente condotti al materialismo. Ed in vero, se lo spirito non aggiugne nulla alla sensazione, se altro non fa che riceverla, a quel modo che la cera riceve l' impronta del sigillo, non se ne vede più, nè punto nè poco, la necessità. Non sarà essa la sensazione meglio ricevuta da una sostanza analoga a quella che l' ha trasmessa? « Chi non ha tanta virtù di mente, scrive il Rosmini, da vedere l' assurdo, che le idee sieno fenomeni sensitivi, non può neppur ravvisare l' altro assurdo, che le sensazioni sieno fenomeni materiali. Quella mente che non sa conoscere il primo errore, è fors' anco meno atta ad accorgersi del secondo; chè dall' idea alla sensazione v' ha un tratto maggiore, che non dalla sensa-

zione alla materia: col primo salto si precipita dall'infinito al finito; col secondo si va dal finito ad un altro finito, benchè di opposta natura ». (*Introduzione ecc.*). Or la storia dei sistemi filosofici, in qual epoca si voglia, conferma pienamente questa verità; e ben disse un recente storico della filosofia tedesca, che « il materialismo, quale il vedemmo ai nostri giorni, non fu che la conseguenza logica e necessaria della filosofia di Locke, commentata dal Condillac ». Nella confutazione adunque del sensismo quella del materialismo già trovasi implicitamente compresa. Gioverà tuttavia, attesa la gravità del soggetto, combattere anche direttamente una dottrina così desolante e fatale, e che tanto avvilisce e degrada l'uomo; raccogliendo quel maggior numero di prove che ci può esser consentito dalla natura del nostro assunto, e che valgano a mettere in chiara luce l'assurdità del materialismo. Or queste prove saranno per noi ricavate dalla considerazione delle facoltà primarie e fondamentali dell'anima umana; le quali dimostreremo non potere essere proprietà della materia o del corpo. Ecco dunque la tesi da dimostrarsi, ridotta a semplicissimi termini: « L'anima umana è un principio sensitivo, intellettivo e volitivo; ma la materia non può nè sentire, nè intendere, nè volere; dunque l'anima non è materia »; ed è perciò un principio semplice, incorporeo e spirituale.

5. Verò è che il materialismo, come sistema filosofico, più non incontra a'tempi nostri molto favore; e che pochi sono oggimai, ed anche questi di non chiaro nome, che militino sotto alle sue bandiere. Quindi il dottore Gouraud, nel suo *Saggio critico* intorno a Broussai, ha creduto di poter affermare, che questi « ha levato fra noi l'ultimo grido del materialismo »; e già fin da' suoi tempi lo stesso Rousseau avea detto: « Io non veggo nel filosofo materialista, che un sofista di mala fede ».

Art. 1. — *Il principio senziente è semplice ed inesteso.*

6. Per vedere come il principio senziente sia semplice, e non possa quindi esser corporeo, non si ha che a considerare qual sia la natura ed essenza del corpo. Or bene: io prendo un corpo qualunque mi si presenti, e trovo che ciò che forma una proprietà essenziale e caratteristica di questo corpo, tal quale io lo concepisco (giacchè non si può veramente parlare che di ciò che si concepisce), si è, ch'egli è *esteso:* che cioè ogni parte, piccola o grande, assegnabile in esso col pensiero, è fuori di tutte le altre. Di che conchiudo, che il corpo non può essere il principio senziente. Perocchè, dato per supposizione, che la sensitività aderisca ad un corpo come sua proprietà, egli è chiaro che tutte le parti ch'io posso assegnare in questo corpo saranno senzienti. Ma poichè ciascuna parte è fuori di tutte le altre per l'essenza del corpo, e niuna eccede i confini suoi proprii, dovrà necessariamente avvenire, nella supposizione fatta, che anche la sensitività aderente a queste parti non eccederà i confini di esse e rimarrà limitata alla parte, e la sensitività d'una parte sarà fuori della sensitività di tutte le altre. Quando ciò fosse, non v'avrebbe più veramente un principio sensitivo, ma tanti, quante sono le parti assegnabili in detto corpo, che son sempre in numero indefinito. Ciascheduno poi di questi principii sensitivi non potrebbe sentire tutto intero il corpo con un unico sentimento fondamentale, ma solo la propria parte, non espandendosi oltre di essa: perocchè ciascuna parte, a cui il principio senziente aderisce troverebbesi fuori di tutte le altre. Or tutto ciò è smentito dal fatto, ed è onnimamente contrario a quanto l'esperienza interna chiaramente ne attesta.

7. Un' altra non men convincente prova della semplicità del principio senziente ce la somministra la sua *identità* in più sensazioni.

Molti infatti sono i mezzi, come ognun sa, che abbiam di sentire: molti cioè sono gli organi, e assai complicati, che ci mettono in comunicazione col mondo esteriore. E ciò nullameno lo stesso *io*, il medesimo principio è quello che riceve tutte le svariate sensazioni, le unifica, per dir così, senza che lascino di essere ben distinte fra loro. Quello stesso principio che sente un sono, ne sente molti contemporaneamente; contemporaneamente ancora ha molte sensazioni della vista, dell' odorato, del gusto ecc. Ascolto una musica al tempo stesso che veggo degli uomini, che provo il calore del fuoco, che sento un odore, che assaggio un frutto. Ora egli è manifesto, che solo un principio semplice può unire insieme tante sensazioni e rendersi il soggetto di tutte. Perocchè se il soggetto delle sensazioni fosse diviso anche solo in due particelle corporee, per minime che fossero, quella che sente la sensazione sua, non potrebbe sentire la sensazione dell' altra. Quindi lo stesso Broussais (benchè in opposizione co'suoi principii di materialismo) dice assai bene, nell' opera *Dell'irritazione e della follia*, che « la percezione del bianco e del nero, come quella del rotondo e del quadrato, non sono cose nè visibili, nè tangibili, nè concrete; non v'ha che i corpi, in occasione de' quali abbiamo avuto queste percezioni, e gli organi sensorii che le hanno fornite, che godano di queste qualità ». Dalla quale giustissima osservazione è ovvio e legittimo il conchiudere, che il principio senziente e percipiente non è esso pure nè visibile, nè tangibile, nè concreto, nè quindi corporeo; ed è perciò semplice ed inesteso.

8. Dal sin qui detto risulta chiaramente: 1.° Che l'esteso non può sentire l'esteso. 2.° Che si fanno un

concetto falso dell'anima quelli che se la imaginano come un punto matematico; il quale ad ogni modo non è più che un essere mentale formatoci coll'astrazione; ma in natura solo e per sè non esiste. 3.° Che il cercare che da taluni si fa la sede dell'anima, ossia qual luogo essa occupi nel corpo, la è una ricerca strana e priva affatto di senso. Perocchè l'anima non essendo estesa, non può occupare alcun luogo, nè aver meglio una situazione che un'altra; perciò nelle diverse parti del corpo si posson bensì ravvisare i vestigi della sua azione, i varii effetti del suo operare; ma ella non trovasi in parte alcuna nè grande, nè piccola, nè in tutto il corpo, nè in un punto: giacchè il suo modo di essere non ha comparazione o similitudine di sorta con ciò che è materia, o proprietà di materia.

Art. 2. — *Il principio intelligente e pensante è semplice e spirituale.*

9. Se il principio senziente è semplice, a più forte ragione debb'esserlo il principio intelligente e pensante. Imperciocchè un'anima meramente sensitiva non la si può concepire di per se sola, e non ha che una sussistenza relativa al corpo; il senziente cioè, senza termine esteso sentito, sarebbe un principio vago, indeterminato e senza individuazione alcuna (n. IV); laddove « l'intendere, osserva S. Tommaso, è un cotal atto che non può essere esercitato per mezzo di verun organo corporale, siccome si esercita la visione ». Di che segue, che il principio intelligente, non che semplice, sia altresì immateriale o sia spirituale; avvegnachè *immateriale*, secondochè dietro S. Tommaso insegna il Bossuet, dimandasi ciò che non solo non è materia, ma dalla materia stessa niunamente dipende.

10. A dimostrare la spiritualità dell'anima umana, ci

abbondano per verità le prove; ognuna delle quali bene analizzata e meditata, è appien convincente. Noi starem contenti ad accennarne le principali; e queste desumeremo:

1.° *Dalla natura stessa del pensiero.* Qualità fra loro opposte e ripugnanti non possono appartenere ad una sostanza medesima: egli è questo un principio di ragione certo ed inconcusso, siccome quello che dal principio di sostanza prossimamente deriva, o, se vuoi anche, dal principio di contraddizione, il quale vieta di affermare due qualità contrarie contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto nel soggetto medesimo. Ora la *estensione*, la *impenetrabilità*, la *divisibilità*, la *figura* ed altrettali sensibili qualità son proprie del corpo e a lui per natura inerenti. Ma queste ripugnano col *pensiero:* il quale non è nè esteso, nè divisibile, nè figurato, nè in alcun modo percettibile col senso (chè la sarebbe davvero la più ridicola cosa del mondo chi dicesse, a cagion d'esempio, un terzo o quattro quinti di un pensiero; un pensiero lungo un metro, o di un decimetro quadrato di superficie; un pensiero sferico o piramidale, e così va discorrendo). Dunque il soggetto del pensiero è ben altro dal soggetto dell'estensione; l'*anima* non è *corpo.* Il quale argomento così in poche parole comprende il nostro Boucheron nella *Vita* del Caluso: *Incorporea animae humanae natura ab omni concretione remota, ex ipsa intelligentia evincitur. Nam si intelligere omnino individua res est, qui id potest ad dividuum corpus transferri?* Ondechè lo stesso fisiologo Magendie, sebben non troppo favorevole alla dottrina della spiritualità, non ha potuto a meno di esprimersi nel modo seguente: « L'intelligenza dell'uomo si compone di fenomeni così differenti da tutto che, d'altra parte, presenta la natura, ch'ei si riferiscono ad un essere particolare, che si riguarda come un'emana-

zione divina, e di cui primo attributo è l'immortalità ».

11. 2.° *Dall' unità del principio pensante.* E per fermo, io sono intimamente conscio, di essere lo stesso che posseggo le distinte idee di cose diverse ed opposte; che io sono lo stesso, che con un solo atto di pensiero abbraccio cose fra sè disparatissime; quest' *io* adunque è uno e semplice. *Quid, quod eadem mente res dissimillimas, comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? Quae nunquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur, et is omnium judex solus esset* (Cic. *Tusc. disp.*).

Ed in vero, pognam l'anima composta e divisibile in parti; pognamo ad es., che sia la materia stessa cerebrale. Or bene, o che ognuna delle parti del cervello è dotata d'intelligenza; e allora v'avrebbe in me (se pure questo vocabolo *in me* potrei pronunciarlo) tanti, e fra sè distinti principii intelligenti e pensanti, quante sono le parti; il che è manifestamente contrario a ciò che la coscienza ne attesta. Oppur ciascheduna di queste parti, presa separatamente, è priva della facoltà di pensare; e in tal caso, nè anche il tutto risultante dall' aggregazione di quelle parti potrà essere un principio pensante: a quella guisa che, coll' accumulare quanti zeri si voglia, non si riuscirà mai ad avere un numero, una quantità positiva. Ovvero finalmente, una sola di quelle parti ha la facoltà di pensare; ed allor questa parte non è più identica colle altre, non ha più che fare colle altre; è veramente un essere di un' altra natura, la quale risiederà, se vuoi, nel cervello, ma non è la materia stessa cerebrale, nè altra qualunque. Imaginiamo un globo su cui siano delineate le cinque parti della terra; e diam pure al medesimo la facoltà di accorgersi delle linee e delle figure che vi sono descritte; si potrà egli dire per ciò che vi avrà nel globo un pensiero, il

quale tutte insieme comprenda le parti della terra, od anche solo una di esse, un regno, una città, un fiume? No per fermo; sì che, nè anche nell' assurda fatta ipotesi spiegar si potrebbero i meravigliosi fenomeni che presenta il pensiero umano, uno ed immenso al tempo medesimo. La qual prova della spiritualità del principio pensante, desunta dalla sua *unità*, parve allo stesso Pietro Bayle, così forte e stringente, che non dubitò di chiamarla pari ad una dimostrazione geometrica.

12. 3.° *Dalla identità personale.* In effetto, benchè nel corpo d' un uomo adulto più forse non esista una sola delle particelle materiali, che nella sua infanzia o giovinezza lo componevano, la persona tuttavia non cangia; l' *io*, il principio pensante, l' anima è pur sempre essenzialmente la stessa. Prova evidente ch' essa non soggiace altrimenti alle vicende e mutazioni, a cui tutti più o meno vano soggetti i corpi; e che perciò è immateriale.

13. 4.° *Dalla facoltà della memoria.* Conseguenza dell' identità dell' umana persona, è che l' uom possa risovvenirsi delle cose passate. Come in fatto spiegar la memoria, se il soggetto che si ricorda non è presentemente quello stesso che già fu per l' addietro? (*Antrop.* n. 87.) E come potrebb' egli aver luogo, in un composto di parti varie e mutabili, questo fenomeno così stupendo della memoria? *Quid, obsecro*, sclama Cicerone, *terrane tibi aut hoc nebuloso et caliginoso coelo, aut sata, aut concreta videtur tanta vis memoriae?.... Quid igitur? utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse, quo tamquam in aliquod vas, ea quae meminimus infundantur? absurdum id quidem..... An imprimi quasi ceram animum putamus, et memoriam esse signatarum rerum in mente vestigia? Quae possunt verborum, quae rerum ipsarum esse vestigia? Quae porro tam immensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere?* (Disp. Tusc.).

14. 5.° *Dalla facoltà di giudicare, e di ragionare.* Ed in vero, a fare un giudizio, siccome abbiam veduto a suo luogo, è necessario un soggetto ed un predicato, non che un atto della mente con cui questo a quello è attribuito. Ma se l'anima fosse materiale, il soggetto del giudizio verrebbe, per dir così, ad applicarsi ad una parte di essa, e il predicato ad un'altra. E allora da chi si farebbe il confronto, da chi si affermerebbe (nella quale affermazione propriamente consiste il giudizio) che quel predicato a quel soggetto conviene, o no?

Tanto meno poi da un principio materiale formar si potrebbe un ragionamento: siccome quello che consiste nel dedurre un giudizio da altri giudizii. Il perchè, nella dottrina dei materialisti, e' ci sarebbe impossibile di mai sapere, p. es., che i tre angoli di un qualunque triangolo rettilineo presi insieme sono uguali a due angoli retti, o qual altro si voglia teorema geometrico, per semplice che lo si supponga. Laonde, in quanto a noi, non esisterebbe nè la geometria, nè un'altra scienza qualunque: non essendo altro una scienza che un insieme di verità strettamente connesse, e l'una dall' altra dedotte; ossia, un sistema di verità da un sol principio dipendenti.

15. 6.° *Dall' indole e natura di alcune idee.* Dato anche, per impossibile ipotesi, che alla materia non ripugnasse ogni maniera d'intellezione, ella tutto al più percepir potrebbe ciò che può operar sulla materia stessa; a cagion d'esempio, le figure, i colori, i sapori e simili. Ma v'ha una certa classe d'idee, di cui ad ogni modo andrebbe priva: di quelle idee, dir voglio, che non han nulla che fare colle affezioni corporee, e che perciò diconsi *pure*. Or non ha egli l'uomo il concetto di *verità*, d'*ordine*, di *giustizia?* Non intuisce egli i supremi *principii* della ragione, e lo stesso *ente* in universale, assoluto, eterno, immutabile, necessario? (V. *App. pag.* 93.)

16. Benchè, a dir vero, non occorre d'insister di più nel combattere una dottrina, che da niun uomo di buona fede può essere abbracciata. Chi infatti potrà mai creder sul serio, chi da senno persuadersi, che i poemi, a cagion d'es., di Omero, di Virgilio, di Dante, di Milton, di Klopstok; le scoperte e le invenzioni di Pittagora, di Archimede, di Galileo, di Franklin, di Volta, di Watt; le opere immortali di Platone, di Aristotile, di S. Agostino, dell'Aquinate; e, per tacere di tanti altri, di Newton, di Bossuet, di Leibniz, di Eulero, di Lagrange, di Cuvier: tutto ciò altro finalmente non sia che un puro giuoco di un po' di vapore o di aria, o, se più ti piace, di etere, o di fuoco racchiuso nel nostro corpo, ovvero anche di esilissimi corpicciuoli o atomi svolazzanti qua e là con rapido movimento? Che se v'ha chi possa acconciarsi a siffatte stranezze, affè che costui, anzichè del filosofo che gli guarisca la mente, abbisogna del medico perchè gli assesti il cervello.

17. Che diremo adunque di Roberto Hook, il quale fa delle idee come altrettante sostanze materiali, ed il cervello composto di una certa materia atta a fabbricare le idee di ciascun senso? O di Darwin, che definisce l'idea, una contrazione o movimento di fibre sensitive? O di Cabanis, il quale insegna essere il cervello umano un viscere che digerisce le impressioni esterne e le trasforma in idee, facendo organicamente la secrezione del pensiero, a quella guisa che il ventricolo digerisce i cibi e gli assimila, cangiandoli in sangue, carne ed ossa? O di Broussais, il quale ci viene parlando d'una *riflessione intracraniaca*, ed assegna alla parte superiore della midolla allungata l'uffizio di percepire le opposte impressioni, di paragonarle, giudicarle e di ubbidire a questa piuttosto che a quella? Non par egli che costoro voglian la baia da chi li legge od ascolta? E tali dottrine non disgrazian esse d'assai gli stolidi

racconti dei lemuri e delle streghe? Per quello poi che riguarda il Broussais, « non è egli curioso, dice con molto garbo il Virey, di vedere nel secolo diciannovesimo un dotto professore assicurare a'suoi allievi ch' ei non hanno nè spirito nè anima, ma *un cervello alle prese con il calorico e la elettricità*; e i suoi innocenti ammiratori sclamare con entusiasmo: sì, noi non abbiamo nè spirito, nè anima « ? (*Rivista medicale*, 1829).

Art. 3. — *Il principio dotato di libera volontà è semplice e spirituale.*

18. La materia, siccome ad ogni tratto la esperienza ne insegna ed il ragionamento conferma, è inerte: in forza cioè di legge meccanica, a cui necessariamente ubbidisce, tende a perseverare nello stato in che trovasi, di movimento o di quiete; cui mai non cangia, se non vi è come astretta da forza esteriore. Or niente di tutto ciò tu ravvisi nell'anima. La quale, per lo contrario, vuole, prende un partito e si risolve a tutto suo piacimento; intraprende un'azione, la interrompe, la riassume, unicamente perchè a ciò fare essa stessa si determina; sceglie un'idea sopra cui ferma la sua attenzione, la dismette, poi vi torna sopra; e ciò ripete le cento e le mille volte, di puro suo arbitrio e solo perchè vuole così. V' ha egli in tutto questo alcunchè di corporeo e di materiale?

19. Ma ci v' ha ancora di più. Se l'anima dal corpo non si distingue, o non ne è che una semplice modificazione, — e perchè, siccome nota assai bene il Virey, quell' opposizione e quel contrasto, che sorge non di rado tra la forza fisica e la morale? (*Antrop.*, n. 124). D'onde quella lotta tra lo spirito, come dicesi, e la carne, di cui ci fa menzione S. Paolo nella *Epistola* ai Romani; e che più a lungo e così al vivo, nelle sue

Confessioni, ritrae S. Agostino? Perchè quel resistere che spesso fa l'anima al corpo, nè il ceder sempre alle sue sollecitazioni, a' suoi impulsi? E non si trovò egli in ogni tempo tali uomini, i quali, o per virtù morale, o per sentimento di onestà, e sopra tutto per religione riuscirono a dominare il proprio temperamento, a reprimere le passioni più violente e ribelli, a riformare le più tiranniche inclinazioni corporee? Non veggiamo noi sovente, come l'anima quello eziandio ricusi al corpo, che l'istinto animale dimanda, il *sonno*, voglio dire, od il *cibo?* come talvolta sospenda le stesse funzioni vitali, p. es., il *respiro?* « Quando il corpo ha caldo ed ha sete, dice Socrate a Simmia presso Platone, l'anima non gli vieta essa di bere? o quando ha fame, non lo impedisce di mangiare? e in mille altri casi non veggiam noi l'anima resistere ai desiderii del corpo?.... Non veggiam noi come l'anima governi tutti gli elementi di cui vuolsi composta, com'essa loro resista, tutta pressochè durante la vita; e come in mille modi manifesti la sua autorità su di essi, reprimendo gli uni colla fatica mediante la ginnastica, o col dolore per mezzo della medicina; raffrenando gli altri con maggior dolcezza, minacciando questi, ammonendo quelli, e parlando al desiderio, alla collera e al timore, come ad esseri d'altra natura ch'ella non sia? » (*Fedone*).

20. E così essendo, ognun vede, quanto sia mal fondato il dubbio di Locke, come già gli avea fatto osservare lo Stillingfleet, intorno alla natura spirituale dell'anima. Noi non conosciamo, dice Locke, tutte le proprietà della materia; perchè adunque fra queste proprietà a noi ignote, non potrà anche avervi la facoltà di pensare?

Ma ciò non può essere, rispondiamo noi: essendo impossibile, che in un soggetto medesimo trovinsi contemporaneamente proprietà al tutto contrarie. Or che nella materia sia la estensione, la divisibilità, la figura,

la inerzia, noi sappiamo di certo: colle quali pugnano apertamente e sono incopatibili affatto il sentire, l'intendere ed il volere; il sentire adunque, l'intendere ed il volere non potranno mai essere proprietà della materia. A quel modo che si potranno scuoprire bensì dai geometri nuove proprietà del triangolo; ma possiam già fin d'ora affermar con tutta certezza, che non se ne scuoprirà mai nessuna la quale ripugni colla essenziale proprietà che già in esso riconosciamo: l'uguaglianza cioè della somma dei tre angoli a due angoli retti.

21. Ma Iddio, replica Locke, non potrebb'egli dare ad alcuni ammassi di materia disposti in quel modo che più gli pare a proposito, la potenza di percepire? « Colui che tutto può, soggiunge il Voltaire, non può egli far pensare un essere materiale »?

No, rispondiam di bel nuovo, senza tema di nulla detrarre perciò alla onnipotenza divina. Forse che Iddio, perchè onnipotente, far potrebbe, a cagion d'es., che un triangolo rettilineo abbia due angoli retti? che sia ciò che non è, e ciò che è non sia? No certamente, perchè questo involge contraddizione; a quella guisa, che sebbene a Dio niente sia impossibile, egli non potrebbe tuttavia essere ingiusto, crudele, spergiuro: il che molto bene è espresso nell'antica preghiera conservataci da Stobeo, ov'è detto, che Iddio fa tutto, tranne ciò che fanno i malvagi. Allorchè adunque noi affermiamo che Iddio è onnipotente, intendiam ch'egli può far tutto che può farsi; tutto che, vale a dire, è intrinsecamente possibile, non assurdo, non contrario alle eterne e immutabili essenze delle cose; diversamente contraddirebbe a se stesso, non sarebbe più l'Ente sapientissimo che tutti adoriamo, anzi la verità stessa eterna e sussistente: in breve, cesserebbe d'essere Dio. Per la qual cosa, se il pensiero, come abbiam dimostrato, ripugna alla materia, nè anco Iddio può fare che la materia pensi. Per

togliere la ripugnanza converrebbe mutar le nature, e far che la materia non fosse più materia, o il pensiero non fosse più pensiero; ma allora saremmo fuor di questione.

22. Raccogliendo il sin qui detto, conchiuderemo che, se è semplice il principio sensitivo, ed è semplice e spirituale il principio intellettivo e volitivo; e se questi due principii s' identificano nell' anima razionale od umana, l' anima umana è semplice e spirituale.

CAPO II.

DELL' ORIGINE DELL' ANIMA UMANA.

23. L' anima umana è una sostanza semplice; non può adunque avere origine e nascimento, alla foggia de' corpi, per aggregamento e composizione di parti. *Animorum*, dice Cicerone, *nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur* (Disp. tusc.). Ma ella è ad un tempo, mutabile, contingente, finita; dunque non è nè Dio, nè una parte di Dio stesso, od una sua emanazione, come opinarono alcuni: benchè, non è dubbio, un elemento divino in lei si ritrovi. *Homo*, dice Cicerone, *non ut a matre, sed ut a noverca natura editus in vitam, corpore nudo et fragili et infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, prono ad libidines: in quo tamen inesset tamquam obrutus quidam divinus ignis ingenii et mentis* (De rep.). E Seneca: *Nec nunc sine diis sum, sed gravi terenoque detineor carcere* (Epist. 102).

L' origine adunque dell' anima non si può spiegare altrimenti, che ricorrendo alla virtù creativa di Dio.

24. Ma conciossiachè l' anima umana è sensitiva al tempo stesso e razionale, la sua creazione vuol esser considerata sotto questo duplice aspetto.

Or per ciò che riguarda l'anima *razionale* (di cui qui specialmente si tratta) noi osserviamo, come allora appunto ella esista, quando riceve il *lume della ragione* (l'essere ideale): giacchè per esso l'uom diventa ragionevole ed intelligente (*Antr.* n. 72). Ma questo lume di ragione, altro non essendo infine, che come una partecipazione o comunicazione di Dio medesimo fatta all'uomo, indi séguita, che allora propriamente l'anima umana è creata che Iddio le si dà, in certo qual modo, a vedere: ossia la illumina (comunque poi ciò si faccia, e secondo qualsiasi legge, che qui non cerchiamo) di sua luce divina. L'anima sensitiva pertanto, in virtù di questa, dirò così, congiunzione sua con Dio, si solleva a più alto stato, cangia natura, di senziente diviene intellettiva, sussistente, immortale; e per ciò stesso superstite alla morte e dissoluzione del corpo, come meglio vedremo in appresso.

25. Ma qui si noti, che dicendo noi che l'anima, di senziente si fa intellettiva, non intendiamo già di dire con ciò, che pria nell'uomo sia in realtà un principio meramente sensitivo; il quale intellettivo diventi di poi, col ricevere il lume divino: non confondiamo le *idee* colle *realità.* Nell'ordine, come dicono, metafisico, ossia delle sussistenze, i due principii sono senza dubbio contemporanei: non esiste cioè il soggetto umano, se non insiem colla *materia* del suo sentimento (vale a dire il corpo), e coll'*oggetto* di sua intelligenza (che è il lume intellettuale, ossia l'ente): essendo l'*umano soggetto* « un principio sensitivo-intellettivo ». Ma nell'ordine logico, ovvero sia de' concetti, l'anima sensitiva precede l'intellettiva; avvegnachè, nell'analisi dell'uomo, ciò che per primo ci s'offre ad essere considerato, è il *senso* cui esso ha comune coi bruti; vien poscia l'*intelligenza,* per cui dai medesimi si distingue.

26. Le quali cose premesse, di leggieri ognun vede

qual giudizio recar si debba delle varie opinioni intorno all'origine dell'anima; di cui le principali son tre, che noi non farem che accennare:

1.° V'ha chi pensa, che le anime abbiano già pria d'ora esistito in un altr'ordine di cose e vissuto un'altra vita, in cui fecero acquisto d'ogni maniera di cognizioni: cui esse però obbliano affatto, non appena entran nei corpi, come in un carcere (secondo che si esprime Orfeo) a scontarvi loro delitti. Indi avvien che l'idee, che noi, come dicesi, andiamo acquistando, in realtà già esistano nel nostro spirito, in uno stato però latente e, come a dire, inerti e sopite; ned altro facciam noi che scuoterle ed eccitarle. Il perchè non idee propriamente voglion chiamarsi, ma sì piuttosto reminiscenze: con questo divario però dalle reminiscenze comuni, che queste vanno per lo più accompagnate dalla coscienza di aver già avuto altra volta le idee che si ridestano (*Antr.*, n. 84); laddove tale coscienza per quelle prime ne manca: sì che le idee così rieccitate ci appaiono affatto nuove.

Diconsi *Preesistenziani* i fautori di tale sentenza; alla quale pare inchinasse Platone, presso cui solenne e famigliare era il detto: « Imparare è ricordarsi ». Così almeno cercava egli di spiegare in un modo facile, e di rendere al volgo intelligibile la sua dottrina delle idee innate, come può vedersi nel suo *Menone*.

2.° Un'altra opinione intorno all'origine dell'anima, che ha tuttavia colla precedente stretta attenenza, si è di coloro i quali credono che le anime, alla morte, trapassin nel corpo d'altri uomini, od anche in quello di animali, a riceverne, giusta il lor merito, guiderdone o gastigo. Ad essa accenna Ovidio nelle *Metamorfosi*, con queste parole:

. . . . Quoslibet occupat artus
Spiritus, eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster.

È questa la dottrina della *Metempsicosi*, ossia trasmigrazione delle anime; cui Pitagora, per quanto raccontasi, apprese in Egitto, e trasportò quindi in Grecia ed in Italia.

3.° Finalmente opinano altri, che le anime si propaghino, e come a dir si *traducano* di padre in figlio. Di che appunto *Traduciani* son detti.

CAPO III.

DEL COMMERCIO FRA L'ANIMA ED IL CORPO.

27. Le cose fin qui ragionate dimostrano, esser l'uomo un composto di due parti o sostanze: l'una delle quali ne costituisce propriamente l'*essenza*, l'altra non ne è che la *condizione*. Or queste due parti non sono, rigorosamente parlando, l'anima semplicemente ed il corpo, ma si piuttosto l' *anima razionale* ed il *corpo vivente*. Le quali, benchè di natura disparatissime, son nondimeno così strettamente insiem vincolate, da formare un unico *individuo* che dicesi *umano*, un'unità cioè personale, l'*umana persona*. Vero è che la parte di essa più nobile ed eccellente (l'anima) prendesi talvolta pel tutto (*Pref.* n. VI); egli sta sempre però, che dell'umana personalità il corpo eziandio partecipa, e che, a costituir l'uomo, amendue richieggonsi le sostanze insieme congiunte. E infatti, non diciam noi che allora l'uomo, la persona *muore*, non è più, quando l'anima si separa dal corpo?

Questo nesso naturale tra l'anima ed il corpo, dimandasi *commercio;* dal qual nesso risulta appunto l'individuo umano, l'umana persona.

28. Or che esista questo commercio, non è cosa a poterne dubitare. La esperienza infatti di continuo ne insegna, come il corpo all'impero dell'anima ubbidisca; e co-

me alla lor volta le impressioni e i mutamenti fatti nel corpo, producan nell'anima una corrispondente modificazione. Così una buona notizia, un dolce ricordo, un pensier lieto e sereno, — qual sarebbe quello della scoperta di qualche verità, o meglio ancora di un atto di virtù per noi esercitato, — espande il cuore, fa più largo e libero il respiro, e diffonde, per dir così, novella vita nel corpo. Contrarii effetti producono i pensieri tristi e funesti.

Così medesimamente una vantaggiosa costituzione corporea, un buon temperamento, una robusta salute generano per lo più ilarità e contentezza nell'animo. La tristezza, per lo contrario, e il cattivo umore sono le ordinarie conseguenze delle indigestioni de' cibi, degli sconcerti del corpo, delle malattie.

29. Anzi questo commercio è così intimo e stretto, che quinci appunto traggono i materialisti i principali loro argomenti vòlti a provare, l'anima non differire altrimenti dal corpo; e non essere che un certo temperamento o modificazione del corpo stesso.

Ma, se a Dio piace, la differenza che dee porsi tra l'anima ed il corpo, noi l'abbiam sufficientemente dimostrata. Che se tuttavia ignoriamo il modo di loro unione, non è a dir per questo che niegar si debba, o una *verità* che è appoggiata su rigoroso ragionamento; la semplicità cioè del principio pensante; od un *fatto* che la esperienza evidentemente ci attesta: l'unione, vale a dire, tra l'anima ed il corpo.

Che se si avesse a niegare tutto che non intendiam bene, o di cui non comprendiam chiaramente il modo di esistenza, dovremmo niegar di pianta tutti i fenomeni che ci presentano i vegetali e gli animali nella loro formazione, nel loro sviluppo ed incremento; niegare, che la calamita ed il ferro, e così pure due corpi diversamente eletrizzati s'attraggano a vicenda; niegare la comunicazione del moto da corpo a corpo, le ma-

ravigliose rivoluzioni de' corpi celesti.... ; nè veramente saprei a quali termini le nostre cognizioni sarebbon ridotte.

30. Non tutti però si fecero di questo commercio l'idea che è espressa nella datane definizione, e che è pur quella del comune degli uomini; ma il considerarон non più che quale una stretta relazione, come un accordo, volea dire, che passa tra l'anima ed il corpo; a un di presso come diciamo esistere un commercio epistolare fra due corrispondenti, od un commercio o comunanza di affetti fra due amici; i quali diconsi anche talvolta formare una sola persona: ciò inteso però in modo figurativo e traslato; laddove una persona, una cosa sola, in vero e stretto senso, formano appunto l'anima ed il corpo, siccome abbiam detto. Di qui intanto ebbero origine i diversi sistemi escogitati dai filosofi, nell'intendimento di dare spiegazione di questo commercio; i quali però, in luogo di spiegarlo, non fanno che alterarne il concetto. Fra questi vogliono essere annoverati i sistemi delle *cause occasionali*, dell'*armonia prestabilita*, e del *mediatore plastico;* proposti dal Malebranche, dal Leibniz, e dal Cudwort.

31. Malebranche, partendo dal principio cartesiano della incomunicabilità delle sostanze, opina, che quando gli organi de' sensi ricevono qualche impressione dai corpi esterni, allora Iddio (in virtù delle leggi generali con cui governa l'universo) imprime immediatamente e nell'istante medesimo nell'anima le idee di questo corpo; ed allorchè l'anima vuole che qualche membro del corpo si muova, gli è ancora Iddio, che dà immediatamente a questo membro il movimento desiderato. Sì che tra l'anima ed il corpo non esiste connessione di sorta: Dio solo è la causa vera ed immediata di tutti questi effetti; le affezioni dell'anima, come quelle del corpo, non ne sono che altrettante *occasioni.* Di che il

nome che a questo sistema fu dato, delle *cause occasionali.*

Ora un tal sistema è privo d'ogni maniera di verisimiglianza. Infatti, se le sostanze sono incomunicabili, se lo spirito e il corpo non possono agire l'uno sull'altro, riesce difficile ad intendere come Dio, che gli è pure una sostanza, possa agire su di altre sostanze. Che se Dio, che è spirito, ha la potenza di agire sui corpi, egli non è altrimenti impossibile che uno spirito, qual è appunto la nostr'anima, operi altresì sopra di un corpo. Il dire poi, che la sola causa *prima* ed assoluta, cioè Iddio, ha vera forza d'agire, e che le cause *seconde* altro non sono che altrettanti motivi od occasioni alla causa prima di operare, è, non che ipotetico, pienamente falso. Certo che non è l'uomo causa prima delle sue opere, perocchè altrimenti sarebbe assoluto, non potendosi dividere l'assoluto nell'operare da quello dell'essere. Ma intanto (e di ciò ampia testimonianza ci è resa dalla coscienza), l'uomo è vera causa, sebben negli ordini contingenti: giacchè gli atti suoi essendo finiti, non hanno in sè la ragion sufficiente dell'esser loro, ma la tirano dalla causa prima, da Dio. E poi, qual necessità, in siffatto sistema, che il corpo sia una macchina così meravigliosamente costrutta? Una massa qualunque, per rozza ed informe che sia, non sarebb'ella del pari molto acconcia a tal uopo?

32. Secondo Leibnizio, l'anima ed il corpo sono medesimamente due sostanze, che non han veruna influenza l'una sull'altra; sono quasi due automi, ossia macchine semoventi, o, come Leibnizio le chiama, due *monadi:* come a dire, esseri solitarii, isolati, indipendenti. L'anima è una sostanza spirituale, che sviluppa successivamente per propria natura tutte le idee, i pensieri, i ragionamenti e le risoluzioni, senza che il corpo v'abbia la benchè menoma parte; ed il corpo è

una macchina fabbricata col più squisito artifizio, che, al par di un orologio, produce un dopo l'altro tutti i movimenti, senza che l'anima vi concorra più che tanto. E tutto ciò avverrebbe quand'anco fossero le due monadi l'una dall'altra separate, o come che sia combinate insieme. Ed ei sarebbe pure, a dir vero, la piacevol cosa, se un'anima qualunque venisse racchiusa in un corpo, tolto così alla ventura. Pognamo, ad esempio, l'anima di Catilina nel corpo di Cicerone, o quella di Socrate nel corpo di Melito oppur di Santippe, che mai potrebbesi immaginare di più bizzarro e ridicolo al mondo? Se non che, avendo Iddio dal bel cominciamento preveduto tutte le risoluzioni che ciaschedun'anima preso avrebbe in ciaschedun istante, ha disposto la macchina del corpo in guisa che i suoi movimenti fossero ad ogni istante d'accordo colle risoluzioni dell'anima; sì che s'avesse, tra l'uno e l'altra, perfetta consonanza ed armonia. Il perchè questo sistema fu detto dell'*armonia prestabilita.*

Ma nè anco a questo sistema noi possiamo acconciarci. Il quale primieramente poggia sur un principio al tutto arbitrario ed ipotetico; che cioè uno spirito non possa agire sopra di un corpo, e reciprocamente un corpo agire su di uno spirito. Quai prove infatti dà Leibnizio di questo suo principio? Oltrechè in questo sistema la libertà degli uomini si trova pienamente distrutta. « E per verità, osserva l'Eulero, se i corpi degli uomini sono macchine simili ad un orologio, tutte le loro azioni sono una conseguenza necessaria della loro struttura. Così, quando un ladro mi ruba la borsa, il movimento ch'egli fa colle sue mani è un effetto della macchina del suo corpo altrettanto necessario, quanto il movimento dell'*indice* del mio orologio, il quale segna in questo punto nove ore. Di che è facile la conseguenza, che, a quel modo che sarebbe ingiusto ed

anche ridicolo ch' io me la volessi prendere contro al mio orologio, perchè segna nove ore, e per ciò stesso volessi punirlo ; lo stesso vuol dirsi del ladro, che ugualmente a torto si punirebbe per avermi rubata la borsa ». A questo arrogi, che siffatto sistema è in opposizion manifesta col principio della *ragion sufficiente*, che ha pure una si larga parte nella dottrina di Leibnizio. E per fermo, innumerevoli sono gli stati, sia nell' anima che nel corpo, i quali non hanno il benchè menomo nesso o la più piccola relazione collo stato precedente; i quali perciò non avrebbero di loro esistenza sufficiente ragione. Osserviamo in fine, com'esso pugni evidentemente colla comune e ferma credenza, che anche il corpo costituisca una parte della nostra personalità: partecipazione riconosciuta e consecrata dalle leggi civili; il perchè in tutti i codici si parla della libertà individuale o *personale*, dei diversi diritti della persona ecc. : cose tutte insussistenti e inintelligibili nel sistema di Leibnizio, egualmente che in quello di Malebranche.

33. La terza ipotesi, dovuta a Cudwort, cerca di unire l' anima ed il corpo per mezzo di ciò che questi chiama *mediatore plastico*. Il quale altro non è che un terzo elemento, che non è nè anima nè corpo, ma che, partecipando ad un tempo della natura dell'una e di quella dell' altro, riesce per ciò stesso capace di diventare un termine di mezzo, onde formare il passaggio dall' anima al corpo, e dal corpo all'anima, e stabilir per tal modo il commercio fra amendue. L'anima mortale di Platone, l'anima sensitiva di Aristotele, il fuoco spirituale degli Stoici, la fiamma vitale di Willis, l'archeo di Vanhelmont, il principio vitale della scuola di Montpellier, altro non sono che altrettante specie di mediatori plastici.

Ma con ciò non si fa altro che complicare la diffi-

coltà in luogo di rischiararla; questo mediatore infatti, spirito e materia al tempo medesimo, abbisognerebbe anch'esso di un altro mediatore. Quindi l'unione delle due sostanze non è meglio concepibile in lui che nol possa essere nell'uomo.

34. Abbandonando pertanto la lusinghiera, ma troppo fallace via delle ipotesi, ed attenendoci a quanto la osservazione e la sperienza ne dice, noi affermiamo che l'unione e l'azione reciproca dell'anima e del corpo debb'essere ammessa come un fatto: fatto primitivo, e che è la stessa nostra natura. Rilevando bene questo fatto, si trova spirito e corpo, paziente ed agente. Il corpo adunque è pel *fatto* una sostanza agente sullo spirito in un modo peculiare. A chi poi ci obbiettasse l'oscuro e il misterioso di questo nodo, noi, senza punto niegarlo, risponderemmo con S. Agostino, che « la maniera onde ai corpi aderiscon gli spiriti e faunosi gli animali, è affatto meravigliosa, nè si può dall'uomo comprendere; e questo è pure l'uomo stesso » (*De civ. Dei*); e con Pascal: « L'uomo è a se stesso l'oggetto più prodigioso della natura, non potendo comprendere cio che è il corpo, e ancor meno ciò che è lo spirito; meno poi di qualunque altra cosa, come possa un corpo essere unito ad uno spirito; e gli è questo tuttavia il proprio suo essere » (*Pensieri*).

Abbiam poc'anzi accennato, come dall'intimo e stretto commercio che è tra l'anima ed il corpo traggano i materialisti i principali loro argomenti. Essi infatti, a fin di provare che l'anima non è altrimenti dal corpo distinta, parlano delle mutazioni che succedon nell'anima pei diversi stati del corpo, e viceversa; dei cangiamenti che alla sensibilità, alla intelligenza e alla libertà fanno subire la diversa età, il sesso, il temperamento, il clima, lo stato sano o morboso, e che so io.

Ma che possono indi conchiudere i materialisti?

Tutto che c'insegnano su questo punto i fisiologi, noi l'accordiam di buon grado; osservando però, che tutto ciò addiviene non per identità di natura tra l'anima e il corpo, ma sì per quella mutua e stretta dipendenza, per quel vincolo arcano che mise tra essi l'Autor della natura. Di fatto, — o si ponga il corpo, e specialmente la materia cerebrale (secondo che vogliono i materialisti) come la vera causa delle facoltà che diciamo mentali, come il laboratorio delle idee; oppure semplicemente come una condizione dello sviluppo delle facoltà dell'anima, un istrumento alla formazione delle idee —: non è egli vero che una diversità, un'alterazione qualunque nell'organismo corporeo deve necessariamente, in amendue i casi, produrre diversità e alterazione nelle facoltà, cioè chiarezza e fecondità nelle idee, o per contro disordine e confusione? Se il cervello non è che un puro stromento dell'anima onde svolgere ed esercitar le sue funzioni, non dovrà ella essere sciolta e libera, ovvero impedita in tale svolgimento ed esercizio, secondo la varia costituzione, più o meno vantaggiosa, del cervello? « Se l'anima dell'uomo, dice Socrate ad Aristodemo (nei *Memorabili* di Senofonte) fossesi trovata unita al corpo del bue, la penetrazione del suo spirito le sarebbe stata poco utile, stantechè non avrebbe potuto compiere la sua destinazione ». Il conchiudere pertanto, come fanno i materialisti, dalla relazione che esiste fra la costituzione corporea e le facoltà intellettuali, che dunque la materia cerebrale e l'organizzazione fisica son tutto nell'uomo, non è per fermo un ragionar diritto. Gli è, a un di presso, come chi dicesse: due cose hanno un'intima relazione fra loro e veggonsi strettamente vincolate insieme; dunque sono della medesima natura. Oppure: due cose operano di concerto, l'una come causa attiva, e l'altra come istromento passivo, queste due cose adunque non ne fanno che una sola.

O ancora: due cose sono talmente l'una all'altra sottordinate, che, se l'una riesce imperfetta, l'altra è limitata, od anche al tutto impedita nelle sue operazioni; dunque l'una non è che una modificazione dell'altra. Non diversamente ragionerebbe chi tacciasse d'inesperto un egregio suonatore, perchè gli vien dato a suonare un istromento scordato o guasto. « Se corde discordi (così un poeta inglese si esprime in questo proposito) producono suoni falsi, non già ad Apolline vuolsene dar carico, ma sì bene alla sua cetra ». E più esplicitamente il sommo Galeno: « Come la lira e le tanaglie non apprendon niente al musico od al maniscalco, i quali non lascian d'essere due artisti, benchè non possan nulla eseguire senza questi istromenti; così l'anima non è meno, per essenza, dotata di certe facoltà, quantunque sia impotente a metterle in azione, senza il ministero degli organi del corpo, al quale essa è congiunta. »

CAPO IV.

DELL' IMMORTALITA' DELL' ANIMA UMANA.

35. Fra le più gravi e importanti questioni che all'uomo presentar si possano a risolvere, gravissima senza dubbio e importantissima si è quella che versa intorno alla immortalità dell'anima. Avvegnachè « non trattasi qui, siccome assai bene osserva il Pascal, del lieve interesse di qualche persona straniera; trattasi di noi medesimi e del nostro tutto. L'immortalità dell'anima è cosa che tanto importa e che così profondamente ci tocca, che bisogna proprio aver perduto il senno, per essere indifferenti di saper che ne sia » (*Pensieri*). E di fatto, se l'anima nostra è immortale, ci attende immancabilmente una eterna felicità o sventura; or a questo pensiero si può egli restare indifferenti? E ciò spiega

gli sforzi degli empi e degli increduli, a fin di persuadere a se stessi, che la vita futura non è più che una vieta favola, un pregiudizio. Perocchè (apertamente il dichiara, in nome di tutti, il più antico lor corifeo, Lucrezio Caro) se si hanno a temer dopo morte eterne pene e dolori, si può ancor egli godere un istante di tranquillità e di pace? Di che conchiude:

Et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus
Funditus, humanam qui vitam turbat ab imo,
Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
Esse voluptatem liquidam puramque relinquit.

Ma, se Dio ne aiuti, quando, a forza di paralogismi ne riuscisse pure, non già di convincerci (chè nol potrem mai) dover l'anima perire col corpo, ma bensì di turbare per sì fatta guisa la nostra mente, da farle nascere su tal punto qualche dubbiezza, lascerà l'anima nostra d'essere immortale, perchè così a noi piace? eviterem noi le conseguenze funeste che Lucrezio paventa?

36. La immortalità dell'anima ora poi massimamente è opportuno, e più che mai necessario di bene e solidamente assicurare: in questi tempi, dir voglio, in cui il socialismo ed il comunismo fan le viste di volere irrompere eziandio ne'nostri paesi. Or la repubblica de'socialisti, siccome scrive nella recente sua operetta *Della democrazia* il signor Guizot, toglie affatto di mezzo la immortalità delle anime. « La repubblica sociale, dice quell'acuto e dotto scrittore, non vede negli uomini che enti isolati ed effimeri, i quali non fanno loro apparizione nella vita e su questa terra, teatro della vita, fuorchè per prendervi la loro sussistenza e il loro piacere, ciascuno per solo suo conto, al medesimo titolo e senza altro fine. Tale è precisamente la condizione degli animali ». E la stessa cosa in più luoghi ripete della egregia sua *Storia del comunismo,* il sig. Sudre.

37. L'ente ideale, ossia l'*essere per sè intelligibile,*

col solo presentarsi alla mente umana, le dà l'intendere e l'essere ad un tempo (n. 24). L'anima razionale cioè esiste ed è formata dal lume di ragione (idea, verità prima e fondamentale), che, come naturale suo oggetto, le sta perpetuamente dinanzi ad esser veduto e contemplato; traendola in un cotal atto d'*intuizione* immanente e continuo, per cui ella aderisce al suo oggetto, e con esso, per così dir, s'immedesima, divenendo in tal modo ragionevole ed intelligente. Or quest'oggetto (siccome appare dai caratteri onde a noi si manifesta) è qualche cosa di divino, una vera appartenenza di Dio; di che segue, che trovandosi l'anima, per via di questo spiritual legame, intimamente con esso congiunta, resti, al par di lui, indistruttibile ed immortale.

38. Di qui egli è evidente, come il corpo non sia nè punto nè poco necessario all'esistenza dell'anima umana; e come alla morte, sciogliendosi il vincolo che al corpo presentemente la tien legata, ella non cessi perciò di esistere. E per fermo, separandosi essa dal corpo, lascierà per questo d'essere assorta nella contemplazione di quella luce vera che illumina ogni uomo vegnente in questo mondo? si estinguerà per essa quel raggio della divina sapienza, ond'ha l'essere intelligente e ragionevole, e il vivere quella vita intellettuale che non ha nulla che fare col corpo? Niuno sicuramente pronunzierà mai un assurdo siffatto.

Alla dissoluzione adunque del corpo si dilegua bensì e vien meno la vita animale: di che dicesi comunemente, e a buon diritto, che l'uomo è morto; ma l'anima razionale riman superstite e vive.

39. Perchè adunque l'anima umana cessasse di esistere e di vivere, sarebbe d'uopo che a lei più non risplendesse quella luce divina, che è appunto la sorgente e la radice di sua vita ed esistenza; converrebbe ch'ella venisse come divisa ed allontanata dal naturale suo og-

getto; che insomma le venisse tolto il lume della intelligenza. Per tal modo ella cesserebbe all' istante d' essere intelligente e ragionevole; sarebbe tutt' altro da ciò che era prima; non sarebbe più anima umana; o, in altre parole, sarebbe annientata e distrutta.

Ora, in chi tanto potere? non certo in altri che in Dio. Egli solo infatti che può comunicare all' uomo il lume di ragione, può togliergliela; egli solo, che può, in quel grado che più gli piace, rendersi a lui visibile, può sottrarsi alla sua vista, o, per usar parole più comuni, ma non per questo men vere, Iddio solo, che può crear l' anima umana, può distruggerla ed annientarla.

40. La questione adunque della immortalità dell' anima tutta riducesi a sapere se a Dio per avventura non piaccia, al separarsi che fa essa dal corpo, di ridurla nel nulla primitivo; oppure se voglia conservarla per un' altra vita ed un altr' ordine di cose.

Or appunto a quest' ultima sentenza noi ci appigliamo, affermando esser volere di Dio che l' anima duri superstite alla morte del corpo, e continui perenne la sua esistenza. Nè ad assicurarci di ciò è punto necessario di ricorrere alla Rivelazione (la quale, a dir vero, ne toglierebbe di pianta ogni dubbio); avvegnachè non ci mancano all' uopo argomenti e prove razionali di tal peso e valore, che bastano a convincere e persuadere chiunque ami schiettamente la verità, nè sia fortemente prevenuto in contrario, o voglia ad ogni modo illudere se stesso.

Di questi argomenti, altri ricavansi dalla natura stessa dell' anima; altri dalla considerazione di Dio e dall' ordine della infinita sua provvidenza.

ART. 1 — *Dalla natura dell' anima umana si trae argomento che Dio non vuole annichilarla.*

41. 1.° È in tutti gli uomini un desiderio naturale e perenne dell' immortalità; di che quel riguardare che facciam di continuo nell' avvenire, di cui siam tanto solleciti e premurosi. Tutti infatti, nè anche quelli eccettuati che impugnano la immortalità dell'anima (tanta è la forza della natura, che soverchiar non si lascia dagli umani capricci !), cercano di sopravvivere alla morte del corpo, e di lasciare, o con iscritti, o con monumenti, o con chiare e generose azioni, o in altro modo qualunque, buona memoria di sè presso i posteri. Questo desiderio però non vuol confondersi col principio istintivo della propria conservazione, nè coll' amor della vita che è a tutti naturale, a cui la vita scorra non oltremodo disagevole e stentata, non che ai bruti medesimi. Il desiderio per lo contrario dell' immortalità trae origine dalla natura nostra ragionevole e da vivo amore della propria perfezione ed eccellenza, siccome ne fan chiara fede quei generosi (sublime spettacolo di tutti i tempi !) i quali per sostenere una causa santa, o per non torcere dalla via della virtù e della giustizia, affrontano spontanei e con volto lieto e sereno strazii e morte. *Nemo unquam,* osserva Cicerone, *sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem.* (Tusc. disp.). Ecco il pensiero che rende intrepidi e per poco impassibili i martiri e gli eroi. *Etsi coram hominibus,* così sta scritto nel libro della Sapienza, *tormenta passi sunt, spes illorum immortalitatis plena est.* Valga per tutti il memorando esempio lasciatone dalla madre e da' sette suoi figli, de' quali si parla nel 2.° libro de' *Maccabei.* Or come spiegare un desiderio così vivo e profondo, se nulla v' ha pell' uomo oltre la tomba ? Può

dirsi una chimera, una illusione ciò che è universale e perenne?

A questo desiderio poi un altro ne arrogi, quello dir voglio della felicità; alla quale tutti anelano, tutti aspirano di continuo. Ma tolta una vita avvenire, già sarebbe questo un desiderio vano ed illusorio. Vi fu mai quaggiù uom felice e pienamente appagato? Che se un desiderio siffatto, avvegnachè a tutti comune e perenne, ci è naturale, e per ciò stesso datoci e come in noi impresso da Dio medesimo, indi sèguita, che tosto o tardi (ove noi stessi non vi mettiam volontario impedimento) debba raggiugnere il suo scopo e ricevere satisfazione.

42. 2.° Egli è un fatto, che quando l'uomo opera il bene e batte costante il sentiero della virtù, prova tal gioia e contentezza interna, derivante dalla pace e tranquillità della coscienza, che non poco il compensa delle avversità e miserie della vita. *Conscientia bene actæ vitæ*, dice Cicerone, *multorumque benefactorum recordatio iucundissima est.* (De senet.). E ancora: *Conscientia rectæ voluntatis maxima est consolatio rerum humanarum.* Il che fece dire al Boccaccio: « Là dove io onestamente viva, nè mi rimorda d'alcuna cosa la coscienza, parli chi vuole in contrario » (*Introd. al Decamer.*). Il malvagio, all'opposto, è orribilmente straziato dai rimorsi della coscienza. *Te*, così Cicerone apostrofa un empio, *conscientiæ stimulant maleficiorum tuorum; te metus exanimant iudiciorum atque legum: quocumque adspexisti, ut furiæ, sic tuæ tibi occurrunt iniuriæ, quæ te respirare non sinunt* (Paradox.). A nulla giova allo scellerato di aver commesso il suo delitto in segreto: la memoria del delitto l'accompagna per ogni dove. *Hæ sunt impiis*, dice ancor Cicerone, *assiduæ domesticæque furiæ* (Pro Sexto Roscio Amerino); e ciò basta ad amareggiargli ogni contentezza, e a rendergli la vita intollerabile. L'empio non trova pace e conforto nella solitudine, nè

meglio gradita gli torna la società cogli altri uomini. Il pensiero ch'egli n'andò per anco impunito, non serve che ad accrescergli l'interno supplizio; e non di rado fu visto egli medesimo, quasi per isgravarsi d'un peso insopportabile, spontaneamente rivelare il suo misfatto. Non è egli questo un sicuro presagio, ed una bella pruova ad un tempo, delle ricompense, o dei gastighi che ne attendono in una vita avvenire? Come spiegare altrimenti un fatto così solenne? *Magna est vis conscientiae in utramque partem, ut neque timeant, qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent qui peccaverint* (Cic. *pro Milone*).

43. 3.° L'uomo è indefinitamente perfettibile; ondechè, nè la sua intelligenza, per quantunque cognizioni vada accumulando, può mai esser quaggiù pienamente appagata: « non si sazia (secondo la energica espressione del Rosmini) nè pure cibando l'universo »; nè può esser mai soddisfatta la sua volontà, con l'esercizio della virtù, o il godimento di qualsiasi bene finito. È adunque necessaria un'altra vita, in cui continuando, per dir così, la sua carriera, or appena incominciata, aver possano un pieno sviluppo le sue facoltà: in cui cioè conoscendo tutti gli enti nell'*ente* infinito (sussistente), e tutti i beni nell'infinito e sommo *bene* fruendo, raggiunga una volta la sua destinazione ed il suo fine. « Supporre, siccome egregiamente osserva Maclaurin, che.... la nostra vista possa essere così vivamente colpita dalle opere di Dio, per terminare in un'illusione, è affatto contrario alla sapienza che risplende in questo mondo » (*De inventis philos. Neutoni*). E medesimamente l'illustre Herschel: « L'uomo vede, come, — tutto che la intelligenza più potente, o la più lunga vita posson permettergli di scuoprire con le investigazioni sue proprie, o concedergli di tempo per trar profitto da quelle degli altri —, tutto al più ne lo scorga

sul limitare della scienza. È egli quindi a stupire che un essere così fatto accolga in prima la speranza, ed arrivi poscia a convincersi, che il suo principio intellettuale non subirà altrimenti le vicende del corpo; che l' uno non finirà, quando si scioglierà l' altro? È egli a stupire com' ei si persuada che, ben lungi dallo estinguersi, passerà esso ad una vita novella, ove, sciolto dai mille ostacoli che or nel ritengono ed ingombrano, fornito di sensi più sottili, di più sublimi facoltà, attingerà a quella fonte di sapienza, ond' era quaggiù tanto assetato »? (*Discorso sullo studio* ecc.).

Art. 2. — *Che Dio non voglia distrugger l'anima umana, si ricava dalla considerazione di Dio medesimo.*

41. 1.° Fra le prove dell' immortalità dell' anima, ricavate dalla considerazione di Dio, ci si offre per prima la prova o ragione teleologica, desunta cioè dal fine della creazione, e dal riflesso, che della distruzione dell' anima non si potrebbe in Dio trovare alcun plausibile motivo. E veramente, perchè Iddio distruggerà l' anima sciolta che sia dai vincoli del corpo? Veggiamo noi che qualche cosa in natura si annulli? Osserviam bensì, che la materia in molte e diverse guise si cangia e si trasmuta, presentandocisi ora sotto forma di sottilissimo fluido, ora di scorrevol liquido, ed ora di un solido più o men consistente: che dessa ci si affaccia or come insensibile minerale, or come organizzata in pianta, ed ora in corpo di vivente animale; ma annichilazioni non mai. Or se la materia stessa, onde il nostro corpo è formato, dura tuttavia dopo la morte e sussiste, verrà annientata l' anima, questo capolavoro della creazione, quest' essere che porta in sè scolpita la stessa immagine di Dio?

Ma ei non si potrebbe in nessun modo comprendere

il perchè Iddio si compiaccia di crear di continuo esseri intelligenti, capaci di conoscerlo e di prestargli culto, quando, appena quasi creati, li riducesse di bel nuovo nel nulla, senza nè anco permettere a molti di essi di levarsi fino alla cognizione del loro Creatore, e di sviluppare le facoltà onde sono forniti. Tanto più poi che più facile e spedito riuscir deve l'esercizio di queste facoltà, quando più non incontrino verun impedimento per parte del corpo: siccome Platone assai bene dimostra nel suo *Fedone;* non che Tullio nelle *Disputazioni tusculane*, ove dice: *Atque ea profecto tum multo puriora et dilucidiora cernentur, cum, quo natura fert, liber animus pervenerit . . . Cum nihil erit praeter animum, nulla res obiecta impediet, quominus percipiat quale quidque sit.* Or se v' ha qualche cosa che meriti di durare eternamente, non è egli la cognizione e l'amore di Dio, e ciò che è nato fatto per esercitare questi atti sublimi?

45. 2.° Un perfetto accordo si osserva fra la condizione delle bestie, e le loro facoltà sensitive ed istintive. Un fiero contrasto, all'incontro, ed una grande sproporzione tu scorgi fra lo stato delle cose in mezzo a cui l'uomo è collocato, e le sue facoltà intellettuali, i suoi affetti, i suoi bisogni. E che? la condizion del bruto sarà ella a preferirsi a quella dell'uomo? « Tutti gli altri esseri, dice Massillon, contenti di loro destinazione, sembrano paghi, al modo loro, dello stato in che l' Autor della natura gli ha posti; . . . ogni cosa è, per così dire, felice, tutto è in natura a suo luogo. L'uomo solo è inquieto e malcontento; l'uomo solo è in preda a' suoi desiderii . . .; l' uomo solo nulla incontra quaggiù ove possa riposare il suo cuore ». Or tutte queste contraddizioni svaniscono ove pongasi una vita futura.

46. 3.° V' ha una legge eterna di giustizia che splende a tutte le intelligenze, la quale decreta, che una volontà

moralmente buona sia felice; o, in altri termini, che al bene *morale* vada congiunto il bene *eudemonologico*. Questa legge è evidente, e un sentimento irresistibile la conferma in tutte le coscienze. « La colleganza fra la virtù e il merito, dice il Gioberti, è razionale, apodittica, assoluta, come quella che corre tra l'effetto e la causa, la conseguenza e le premesse. Onde tanto è assurdo, che la virtù perseverante sia fraudata della mercede, quanto che venga meno l'ordine universale e il fine ultimo di tutto il creato » (*Del buono*). Quella stessa legge poi prescrive, che una volontà malvagia o rea sia infelice; che il vizio cioè debba esser punito.

Or egli è pure un desolante spettacolo quello che ci presenta la terra, dove spesso ci è forza veder ciò che già a' suoi tempi lamentava Claudiano; *laetosque diu florere nocentes, vexarique pios;* e che anche prima fece dire a Cicerone: *Dies deficiet, si velim numerare, quibus bonis male evenerit: nec minus si commemorem, quibus improbis optime* (De nat. deor.). Ma se quella indeclinabil legge di giustizia non ha quaggiù il pieno suo adempimento; se esiste un Dio giusto, provvido e santo, e che per ciò stesso non può starsi indifferente al bene ed al male, dovrà pur esservi un'altra vita, in cui ciascuno riceva, secondo i suoi meriti e le sue opere, un proporzionato guiderdone o castigo. « Io concepisco, dice il signor Cousin, che quest'ordine di cose gli è uno stato passeggero, e che l'ordine eterno cui mi rivelano i principii assoluti della giustizia e del merito, verrà ristabilito in un altro mondo ». Ondechè « se l'anima sopravvive alla morte del corpo, per servirmi delle parole stesse di G. G. Rousseau, la provvidenza è giustificata. Quand'io non avessi altra prova dell'immortalità dell'anima, che il trionfo dell'empio e l'oppressione del giusto in questo mondo, ciò solo non me ne lascierebbe verun dubbio. Una così forte dissonanza, in mezzo

all' armonia universale, mi obbligherebbe a cercare il modo di risolverla. Io mi direi: tutto per me non finisce colla vita; tutto alla morte rientra nell' ordine ». Ma prima di tutti il *Saggio* pronunziato avea nell' *Ecclesiaste* queste gravi parole: *Vidi sub sole in loco iudicii impietatem, et in loco iustitiae iniquitatem. Et dixi in corde meo: Justum et impium iudicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit.*

47. A tutte queste prove dell' immortalità dell' anima un' altra ne aggiungeremo, desunta dall' universale e perenne consentimento de' popoli, del quale ci fanno ampia fede le storie e i monumenti che di lor ci rimangono; le leggi e i costumi di tutte le nazioni sì antiche che moderne, civili od incolte; le apoteosi, il lutto nella morte de' cari, le lugubri lamentazioni, il mesto pianto, le evocazioni, i sacrifizii, l' evo eterno co' pii negli elisi, e il buio carcere de' tormenti in compagnia delle furie giù nell' inferno. Lo stesso poi ci confermano i racconti de' viaggiatori più accreditati e degni di maggior fede. Di che Cicerone: *Plus apud me antiquorum auctoritas valet, vel nostrorum maiorum, qui mortuis tam religiosa iura tribuunt; quod non fecissent profecto, si nihil ad eos pertinere arbitrarentur.* (De amicit.); e ancora: *Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium* (Tusc. disp.). E Seneca: *Cum de animorum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus omnium gentium, aut timentium inferos, aut colentium superos* (Epist. 118).

48. Che se questo argomento, così detto *morale*, della immortalità dell' anima, non aggiugne forza ai sovra arrecati, dimostra almeno quanto sia sconsigliato e temerario chi segregandosi, per dir così, da tutto il genere umano, pensa diversamente da quel che pensano tutti gli altri. Oh come guasta e corrotta non debb' essere la natura d' un uomo, che più non sente un bi-

sogno che pur tutti sentono, di sopravvivere alla morte del corpo, e di proseguire in un altro mondo una carriera appena in questo incominciata, e di raggiungere colà quelli che ci furon legati quaggiù coi vincoli del sangue, o dell'amicizia, o che s' ebbero la nostra stima e venerazione: e coi quali tuttavia, benchè non ci sian presenti, seguitiamo a mantenere una segreta corrispondenza di affetti; ai quali noi rivolgiamo i nostri pensieri; co' quali confabuliam con trasporto: segno evidente, che noi li crediam per anco sensibili alle nostre dimostrazioni di benevolenza e di amore, e sol lontani da noi, ma non annientati! *Tolle hanc opinionem,* dice Cicerone parlando dell' immortalità dell' anima, *luctum sustuleris: nemo enim moeret suo incommodo. Dolent fortasse et anguntur; sed illa lugubris lamentatio fletusque moerens ex eo est, quod eum quem diligimus vitae commodis privatum arbitrantur, idque sentire* (Tusc. disp.).

49. Egli è di qui evidente, che, « quando si dice che l' anima è immortale, si vuol significare, ch' essa sarà sempre capace di piacere e di dolore, di miseria e di beatitudine; giacchè il desiderio della felicità e di una vita perpetua, l' orror naturale della morte, la perfettibilità della nostra natura, l' esigenza apodittica del merito e del demerito, la sanzione necessaria della legge morale, la bontà, la giustizia, la provvidenza del Creatore, e tutti gli altri argomenti che dimostrano quella verità confortatrice, non si restringono a stabilire la mera durata dell' anima come sostanza, ma importano la perpetuità della coscienza; anzi non comprovano la prima, se non in quanto è necessaria a mettere in sicuro la seconda. Se l'anima sopravvivesse al corpo, spogliata di ogni pensiero, di ogni consapevolezza, di ogni memoria, della facoltà di conoscere, di godere, di soffrire, e del sentimento della sua identità personale sarebbe come se

non fosse verso di se medesima; non si distinguerebbe dalle forze elementari della materia, che dureranno pure in eterno, se Iddio non le annienta ». (Gioberti, *Considerazioni sopra le dottrine religiose* di V. Cousin).

Alla immortalità adunque occorrono queste tre condizioni: 1.° Che l'anima separata dal corpo continui ad esistere in perpetuo; 2.° che perseveri in uno stato di percezioni distinte; 3.° che abbia coscienza di sè, e conservi la ricordanza degli stati passati, cui riferisca a se stessa.

50. Ma niente di tutto ciò può dirsi dell' *anima delle bestie*. Intorno a queste però varie sono ed anche contrarie le sentenze dei filosofi. Imperciocchè là dove alcuni le considerano come altrettante macchine od *automi*, senza sentimento e senz'anima; altri per l' opposto accordan loro persino l' *intelligenza*; benchè, a dir vero, non tutti ad uno stesso modo: chi più chi meno lor ne concede.

51. Or qual partito prendiamo noi su questo punto? Tenendoci, per dir così, nella via di mezzo, noi affermiam che le bestie hanno bensì un principio semplice ed inesteso che le vivifica, hanno un' anima (intorno del che parmi non possa restare alcun dubbio), ma unicamente sensitiva; e vivono quella vita soltanto che dicesi *animale* (*Antr.* n. 10).

Al bruto pertanto vuolsi concedere il sentimento fondamentale corporeo, colle speciali e varie sue modificazioni; la percezione sensitiva od estrasoggettiva dei corpi; la fantasia, l' associazione cioè e riproduzione dei fantasmi secondo certe leggi (il che dipende dalla forza *sintetica* dell' animale od *unitiva* che dir si voglia); a lui diamo conseguentemente l'operare spontaneo ed istintivo, e il provare gli appetiti e le affezioni animali; tutto insomma gli accordiamo, che nella cerchia del sentimento fisico e materiale è compreso. Ma noi gli

neghiamo affatto qualunque maniera d' intelligenza; e per ciò stesso ogni volontà e moralità, ogni qualsiasi notizia di bene o di male, di virtù o di vizio. In esso pertanto, non merito, non demerito, non imputabilità di azioni, non capacità di vero premio o gastigo; e quindi medesimo niuna vita futura. E di vero, per qual ragione, a qual fine l' anima del bruto sopravviverebbe al corpo? Se non che, siccome non si dà sentimento fisico senza un' estensione corporea, in cui esso termini e si diffonda, — il perchè un' anima meramente sensitiva ha solo una sussistenza relativa al corpo (n. 9); — indi segue, che, sciolto questo, l' anima del bruto debba cessar di esistere.

52. Di che appar chiaro, a che finalmente riesca il *sensismo:* alla negazione, nè più nè meno, d' una vita futura. Ove infatti tutto nell' uomo riducasi al sentimento corporeo, questo necessariamente, qualunque ne sia il principio, allo struggersi dell' organismo, debbe anche esso venir meno e perire. Quindi, pel sensista, l' uomo e la bestia hanno la stessa fine: *unus interitus hominum et iumentorum* (Eccles).

E pur non mancano a cui par che rincresca di valer qualche cosa di più che non un cavallo od un bue, e d' esser chiamato a un più nobile destino! Ai quali ci contenterem di rivolgere questo grave e severo rimprovero, che nel 1.° de' *Paradossi* lor fa Cicerone: *Tu cum tibi.... Deus dederit animum, quo nihil est praestantius, nihil divinius, sic te ipsum abiicies atque prosternes, ut nihil inter te et quadrupedem aliquem putes interesse?*

PARTE SECONDA

TEOLOGIA NATURALE.

53. *Teologia*, parola greca, val quanto discorso intorno a Dio; e dividesi in *sacra* o *rivelata* (ed è la teologia semplicemente così detta) ed in *naturale:* secondochè si appoggia, nelle sue deduzioni e nei suoi ragionamenti, all' autorità della Rivelazione divina, oppure al dettato dell' umana ragione.

Di quest' ultima unicamente ci occupiamo; la quale appunto tratta dell' *esistenza* e degli *attributi* di Dio, per quanto investigar si possono col solo lume della ragion naturale.

54. Ora poi chi sia Dio, lo intenderemo, premesse alcune osservazioni sui due concetti di necessità e contingenza.

Necessario, in senso assoluto e rigoroso, dimandasi ciò che non può non essere; laddove ciò che può essere ugualmente o non essere, dicesi *contingente*. Adunque la necessità di un ente dipende dal principio di contraddizione: e consiste nella relazione di ripugnanza che v' ha fra un ente e la sua non esistenza. Or bene, o che questa relazione si considera solo in quanto possibile (intelligibile), e la necessità dicesi *logica*, — (di tale necessità son forniti i sommi principii della ragione, tutte le verità geometriche ecc.); ovvero si guarda come sussistente e reale, e chiamasi necessità *metafisica*.

55. Per la qual cosa dicesi *ente necessario* quello la cui non esistenza involge contraddizione; il cui concetto cioè inchiude la sussistenza; che, in una parola, non può non esistere realmente (sussistere). *Ente contingente*, per lo contrario, diciam quello, a cui la sussistenza non è necessaria: che, vale a dire, concepir si può, senza

contraddizione di sorta, come esistente o non esistente. Di che è manifesto, che la necessità metafisica fondasi tutta sul principio di contraddizione, ossia sulla necessità stessa logica e mentale.

Ciò posto, Iddio possiam definirlo « L'ente necessario », e per ciò stesso, eterno, infinito ecc.; od anche solo l'*Ente*, come a dire l'Ente per eccellenza: avvegnachè tutto che s'aggiugne a questo nome ne altera la sublime semplicità e par che ne restringa il senso. Nè di fatto diversamente Iddio definiva se stesso a Mosè, allorquando a lui manifestavasi con queste solenni parole: *Ego sum qui sum* (V. *Log.* n. 149).

Diconsi poi *atei* quelli che non ammettono Iddio: di che *ateismo* chiamasi la dottrina da essolor professata.

CAPO I.

DELL' ESISTENZA DI DIO.

56. Come di tutte le verità non ve n'ha alcuna che tanto ci importi quanto il domma fondamentale di un Essere supremo e creatore; così nissuna è che riunisca un maggior numero di prove. Di queste altre sono *a priori*, ed altre *a posteriori* (V. *Log.* n. 331).

Art. 1. — *Dimostrazione* a priori *dell' esistenza di Dio.*

57. Ad una così fatta dimostrazione mirarono in ogni tempo i più sublimi ingegni: Platone, S. Tommaso, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Clarke ed altri; benchè non tutti però la presentassero allo stesso modo. Prima però di svolgere la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, crediamo opportuno di premettere un'avvertenza, per non andare incontro a qualche interpretazione sinistra; quasi che noi ammettessimo alcuna cosa esi-

stere prima di Dio, dalla quale, come da sua causa, ne deduciam l'esistenza. Certo, che nell'ordine delle realità o sussistenze, niente è prima di Dio, causa e principio di tutte cose: e sotto questo rispetto una dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio sarebbe un vero assurdo. Ma, nell'ordine del puro intelligibile, ossia delle idee, la bisogna corre diversamente; conciossiachè, anteriore a qualunque nostra intellezione e a tutta l'esperienza sensibile, è nella nostra mente un punto luminoso, messo in noi quasi elemento di nostra natura: l'*essere ideale* cioè, sempre a noi presentissimo. Dal quale perciò prendendo le mosse, la dimostrazione che se ne trae dell'esistenza di Dio, sarà veramente *a priori*, ed anzi nel suo genere unica: nissun' altra realità, tranne quella di Dio, potendosi dimostrare in tal modo. Perocchè essendo Iddio la *realità necessaria*, può ben trovarsi nella ragione un principio necessario onde dedurla; ma ciò non può dirsi della realità contingente.

Ecco, secondo che a noi sembra, la forma semplicissima, e rigorosa ad un tempo, alla quale ridur si potrebbe sì fatta dimostrazione. — Alla mente umana di continuo risplende ciò che chiamasi comunemente *lume di ragione:* gli è questo un fatto solenne, che non ammette dubbio di sorta. Or questo lume (comunque poi chiamar lo si voglia, o primo principio e fondamento del conoscere, o la verità universale ed astratta, o, meglio ancora, l'essere ideale-indeterminato) a noi si presenta come necessario, universale ed infinito. Di che vuolsi conchiudere, che non può essere una semplice modificazione o procreazione della nostra mente, perchè contingente e finita; la quale anzi, come vedemmo (*App.*, pag. 93) da questo lume è formata e procreata essa stessa. Ma questo lume, quest'essere, questa verità non è che *ideale;* dee dunque esistere una verità prima e *sostanziale*, ossia una mente infinita, per sè intelligi-

bile, e che ha potenza di esistere nelle nostre menti, ossia di manifestarsi alle medesime, rendendole per tal guisa intelligenti e razionali. O, in altre parole, esiste di necessità un reale infinito, in cui termina, e, come a dire, si compie e si assolve l'ente ideale. Ma l'Ente necessario, infinito ed assoluto è Dio; Iddio adunque esiste.

Abbiam veduto che l'essere, forma della nostra intelligenza, è puramente *ideale;* il quale però ne conduce di necessità ad un *reale* da cui emana; è, in breve, un ideale-divino che suppone di necessità un reale-Dio.

Se non che, v' ha chi afferma e sostiene, che l'essere da noi naturalmente veduto non è altrimenti ideale, ma sì piuttosto reale e sussistente; ossia, che il nostro intùito coglie Iddio stesso nella reale e compiuta sua essenza. Ma una dottrina siffatta noi non possiamo accettarla, perchè pienamente arbitraria ed erronea; e per tutta prova ne appelliamo all'autorità della coscienza. La quale ne dice apertamente, come l'essere onde la mente nostra è informata, sia puramente intelligibile, non mica reale; come sia desso bensì luce che illumina, ma non forza che operi. Certo ch'esso è qualche cosa di *divino,* siccome quello che da Dio, come da sua fonte, deriva e a lui direttamente ne scorge; o meglio, un'appartenenza di Dio, una sua forma essenziale; ma non può dirsi *Dio.* Imperciocchè con questo nome non intendesi ciò che sotto un qualche rispetto soltanto è infinito, ma che è assolutamente e per ogni verso: quello cioè che comprende tutto l'essere, ogni entità, vale a dire, che è da sè e per sè. A chi poi insistesse tuttavia dicendo, che *ciò non può essere,* noi staremmo contenti al rispondere, che *questo è;* a' suoi *ragionamenti,* per quanto si vogliono ingegnosi e sottili, non altro contrapponendo che il semplice *fatto.* — Oltre di che la nostra sentenza trovasi appieno conforme ai dettati delle Sacre Scritture. In esse infatti leggiamo: *Non videbit me homo*

et vivet (Exod.). E ancora: *Deum nemo vidit unquam* (S. Joan.); e S. Paolo a Timoteo: *Quem* (Deum) *nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Or se il natural lume della ragione fosse lo stesso Dio, dovrebbe anzi affermarsi che tutti il veggon naturalmente. Ma per l'opposto: *Beati mundo corde,* dice Cristo, *quoniam ipsi Deum videbunt.* Quivi ancora si legge, che Iddio è la *verità* e la *luce;* ma in nessun luogo troverai detto, che la verità e la luce sono Dio. Avvegnachè Iddio è bensì *verità,* non però verità soltanto, ma bensì *realità* ed *amore.* Il dire adunque che la verità considerata in astratto è Dio, gli è un prendere una sola delle forme dell'essere per tutto l'essere assoluto e completo, cioè per Iddio stesso; il che per nulla si accorda coll'idea che noi abbiamo di lui. L'autorità poi delle Scritture è ampiamente confermata da quella de' ss. Padri e Dottori della Chiesa; fra' quali non citeremo che S. Tommaso, di cui sono queste chiare e formali parole: *Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum, sicut* quod *intelligitur, sed sicut* quo *intelligitur, multo minus Deus est id, quod primo a nostro intellectu intelligitur.* Che se da alcuni de' ss. Padri venne pur detto, essere l'idea di Dio naturalmente scolpita nei nostri animi, in qual senso debbasi ciò intendere lo spiega S. Tommaso medesimo colle seguenti parole; *Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse* (De verit.).

Art. 2. — *Dimostrazione* a posteriori *dell'esistenza di Dio.*

58. La dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio può essere di tre maniere: *metafisica, fisica* e *morale.*

59. **DIMOSTRAZIONE METAFISICA.** Dimostrazione

metafisica chiamo « quella con cui si prova che Dio esiste dal semplice fatto della esistenza delle cose ». Ed in vero io posso ragionar così: Da che qualche cosa esiste (e la percezione, sia esterna che interna, non me ne lascia il menomo dubbio), segue che qualche cosa ha di necessità sempre e ab eterno esistito; — altrimenti onde sarebbe venuto ciò che esiste attualmente, giacchè il nulla non può niente produrre? Ma l'ente necessario ed eterno è Dio; dunque Dio esiste.

La qual dimostrazione può anche esibirsi sotto quest'altra forma: Tutto che esiste debbe avere una ragion sufficiente ed adeguata di sua esistenza, o in sè o fuori di sè; ma esiste l'universo, di cui noi medesimi siamo una parte; v'ha dunque una ragion sufficiente di sua esistenza. Ma l'universo, ossia gli esseri che lo compongono, e i fenomeni tutti che in esso si scorgono, altro non sono che tanti esseri contingenti (n. 55), essendo nel loro concetto indifferenti all'esistere e al non esistere; dunque non hanno in se stessi ragion sufficiente di loro esistenza; dunque l'hanno in un altro ente, ossia in qualche principio attivo, necessario ed esistente da sè. Ma l'ente necessario e da sè esistente è Dio; Iddio dunque esiste. *Videmus in mundo quaedam,* dice S. Tommaso, *quae sunt possibilia esse et non esse, sicut generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei appropriétur esse, quod hoc sit ex alia causa . . . . Ergo oportet ponere aliquid, quod sit necesse esse . . . . . Et hoc est Deus, cum sit prima causa.*

60. DIMOSTRAZIONE FISICA. Per dimostrazione *fisica*, o *cosmologica*, o, come anche la chiamano, *teleológica*, intendo « quella, che deduce l'esistenza di Dio dal modo di esistere delle cose ». Essa fondasi in ultimo sul principio di causalità. E per fermo, dal princi-

pio « ogni effetto ha la sua causa », si trae legittimamente che « ogni causa vuol esser proporzionale al suo effetto »; ossia, che « non si dà effetto senza una corrispondente cagione »; e quindi medesimo, che « se un effetto dà segni evidenti di intelligenza, dimanda una causa intelligente ». La quale tanto più prestante esser debbe ed eccelsa, quanto maggiori segni d' intelligenza scorgonsi nell' effetto. Ma l' universo appunto, sia sensibile che insensibile, tanto nel suo complesso che nelle singole sue parti, tai segni ed argomenti ci offre d' intelligenza, che di lungo tratto soverchiano qualunque finita natura. Dunque esiste una mente sapientissima, una causa infinita, onnipotente, cioè Dio, ordinatore e moderatore dell' universo.

61. Ed in vero, dovunque noi volgiamo lo sguardo, ci si scuopre un mirabile accordo, una consonanza stupenda, una elegantissima disposizione di tutte cose. Veggiamo una combinazione di mezzi tendenti a un fine particolare; questi fini poi, benchè incalcolabili, e disparati di natura, di tempo e di spazio, tutti concordemente rivolti ad un fine solo, cui infallibilmente raggiungono: l' *ordine*, dir voglio, *dell' universo.* Tanto ogni cosa vi è disposta in numero, peso e misura!

62. E per venire ai particolari, ei basta sollevare gli occhi al cielo, per dover tosto sclamar con Cicerone: *Esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi, pulcritudo mundi, ordoque rerum coelestium cogit confiteri* (De divinat.); ed essere in ciò d' accordo col Voltaire, « che il più bell' argomento dell' esistenza di Dio è questo versetto: *Coeli enarrant gloriam Dei* ». E ben con ragione: imperciocchè un numero sterminato di corpi noi osserviamo disseminati nello spazio, di mole pressochè immensa, e a smisurate distanze l' uno dall' altro; molti dei quali tuttavia (se non forse tutti) dotati di un rapi-

dissimo movimento, per cui gli uni intorno agli altri s'aggirano: movimenti oltracciò così regolari e precisi, che da secoli e secoli durano inalterati e costanti, quantunque ubbidienti a leggi assai complicate; com'è la seguente, scoperta da Kepler: « I quadrati dei tempi periodici sono come i cubi delle distanze medie ». Alla quale chi ponga mente, più non istupirà, che il Keplero ne restasse così sorpreso ed ammirato egli stesso, da dubitare in sulle prime dell'esattezza de' suoi calcoli. Di che il sublime e verissimo detto di Platone, che *Iddio fece ogni cosa geometrizzando.*

63. Ben più oltre spinger si potrebbe e maggiormente estendere questo argomento. Noi potremmo fermarci a considerar le relazioni che hanno il sole e la luna colla terra, l'avvicendarsi dei giorni e delle notti, il succedersi delle stagioni, e simili. Il poco però che ne abbiam detto è, a nostro avviso, più che sufficiente a far vedere, come non abbia a gran pezza fior di senno chi, all'osservare l'ordine e la stabilità che ci presentano nei loro rivolgimenti i corpi celesti, un così bell' accordo e tanta armonia ne' loro sistemi, osa niegare che v' abbia una mente suprema che ogni cosa governi e diriga a' suoi fini. *Quis enim*, già fin da' suoi tempi diceva Cicerone, *hunc hominem dixerit, qui cum tam certos coeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem?* (De nat. deor.).

64. Che se dal cielo noi ci rivolgiamo alla terra, non meno stupende meraviglie (benchè in una sfera assai più ristretta) a noi si rivelano, ove solo ci facciamo a considerare la pressochè infinita moltitudine e varietà di esseri che l'adornano; — come tutti, benchè in continue e non interrotte trasformazioni, si conservino: — come l' aria, ad es., viziata dalla combustione e dalla respirazione degli animali, serva quindi come di

nutrimento alle piante, le quali, appropriandosene quell' elemento che agli animali tornerebbe nocivo, la restituiscono ai medesimi pura e respirabile ad alimentarne la vita: e ciò con tale vicenda e misura, e, per poco non dissi, equità, che davvero sorprende; — come gli animali si conservino, perpetuandosi nelle rispettive loro specie, senza però moltiplicarsi troppo più che non convenga, e mantenendosi in quelle giuste proporzioni che son richieste dall' ordine universale delle cose.

65. Di speciali considerazioni tuttavia son degni gli istinti degli animali, non che le opere ingegnose e stupende che da parecchi di essi veggiamo eseguite; quali sono, per forma di esempio, i nidi degli uccelli, le case dei castori, le tele dei ragni, i begli edifizii sotterranei delle formiche, gli alveari delle api. E in quanto agli alveari massimamente osserveremo, come sian questi con tant' arte e maestria costrutti, che con essi le api han risoluto e risolvono tuttodì, come già Maclaurin fece notare, questo magnifico problema, appartenente alle questioni *De maximis et minimis*, vale a dire: « Descrivere in un dato spazio il maggior numero che si possa di figure regolari, impiegando il meno che sia possibile di lavoro e di materia ».

È noto infatti, che l'esagono è la figura che presentano gli alveari delle api; nè si saprebbe davvero che cosa ammirar si deggia di più o la perfetta regolarità di loro esecuzione, ovveramente la profonda logica, che pare abbia determinato la scelta di questo poligono. A primo aspetto si direbbe, che la forma circolare sia quella che meglio convenga a queste piccole cellette, perchè appunto analoga alla figura rotondeggiante dell' insetto medesimo. Ma attentamente considerando si vede, che in tal caso si farebbe una perdita di terreno, e s'avrebbe una disposizione poco favorevole alla solidità delle diverse parti dell' edifizio; oppure si perde-

rebbe una considerevole quantità di cera e di miele. Convien dunque necessariamente rinunziare alla forma circolare e adottare in vece la poligonale; quale però sceglierne fra le tante? Anzitutto egli è evidente, che il poligono debb' esser regolare. Ma in tal caso non ve n' ha che tre i quali possano essere adoperati, e ciò sono: il quadrato, il triangolo equilatero, e l' esagono. E di fatto, lo spazio intiero intorno a un punto essendo uguale a 360°, può essere occupato o da sei angoli di triangoli equilateri, o da quattro angoli di quadrati, o finalmente da tre angoli di esagoni; nessun altro poligono potrebbe servire all' uopo. Or bene, insegna la geometria, che, per risolvere esattamente il poc' anzi accennato problema, vuolsi preferire ad ogni altro il sistema esagonale; e a questo sistema appunto s' appigliano le api.

66. Non è quindi a stupire, se, in vista di un istinto così giudizioso, di una sì sorprendente abilità, gli antichi, secondochè ne riferisce Virgilio nel 4.° delle sue *Georgiche:*

> Esse apibus partem divinae mentis, et haustus
> Aethereos dixere.

Ma, se Dio m' aiuti, onde le api hanno appreso le matematiche; chi insegnò l' architettura agli animali; chi fu lor maestro nelle arti? Conciossiachè adunque l' istinto negli animali non vada accompagnato da veruna maniera d' intelligenza e di ragione (V. *Antrop.* n. 20), egli è necessario ammettere una ragione o mente suprema, cioè Dio, che con sue leggi ne lo diriga e governi. Chè ben disse nel suo *Antilucrezio*, il cardinale di Polignac:

> Arguit in fabro, non in se machina mentem;

e il Gioberti: « Quanto manca (l' istinto) di ragione propria, tanto più risplende in esso di ragion divina, rispetto alla quale solamente il termine del moto istintivo

ha ragion di fine: non potendosi dar fine senza una mente che lo conosca e miri ad ottenerlo » (*Del Buono*).

67. E che direm noi della struttura del corpo degli animali? che diremo dei loro organi sensorii, degli occhi specialmente e degli orecchi: il cui meccanismo non è mai che si possa ammirare abbastanza? E limitandoci all' occhio, senza entrare a minutamente descriverlo, egli è pur forza convenire, che tutte le sue parti e la lor configurazione non potrebbero meglio raggiungere il loro scopo, di rappresentar distintamente gli oggetti esteriori. Quant' arte ed abilità non fu d' uopo usare per conservar l' occhio in questo stato, durante tutta la vita! Ei si dovette pensare ad impedir che gli umori ond' è composto non si corrompessero, e fossero rinnovellati e mantenuti nel conveniente loro stato; or tutto ciò sorpassa di gran lunga la nostra intelligenza. Si esamini soltanto la vista degl' insetti, mercè cui essi distinguono gli oggetti più piccoli e più vicini, i quali s' involano ai nostri sguardi; e questo esame basterà a riempierci d' ammirazione.

68. Quanta sapienza poi e quant' arte risplendono nell' interno del nostro corpo! nella secrezione degli umori, nella digestione dei cibi e loro assimilazione! E la circolazione del sangue qual apparato stupendo di canali, di vasi, di valvule, di legami, di seni non richiedeva, perchè questo umor vitale dal cuore uscendo si diffondesse sino alle parti estreme del corpo, e facesse quindi, con rapido movimento, al cuore stesso ritorno? Or bene, tutti questi varii ordigni, a questo velocissimo e continuo moto ordinati, nel nostro corpo ritrovansi, e tutti montati a quel punto preciso, che a tal bisogna sono richiesti. Di che Galeno, terminata la sua opera, per quei tempi in cui l' anatomia trovavasi così poco avanzata, molto stupenda, *Dell' uso delle parti del corpo umano*, meravigliandone egli stesso, dicono esclamasse di

aver con essa cantato un inno a Dio assai più gradito, che non fosser gl' incensi e il sangue delle ecatombe.

69. Se non che, a dir vero, non è parte alcuna dell' universo, in cui non si vegga a chiare note improntata la divinità; e ben disse il poeta: « Se Dio veder tu vuoi, — Miralo in ogni oggetto ». Ondechè si può affermare con tutta verità, che lo studio della natura, anzichè profano, come taluno il vorrebbe, — ove sia fatto sotto il punto di vista delle *cause finali* —, riesce niente meno che un magnifico trattato di teologia.

Quale sciocca pretesa adunque non è quella degli epicurei, di volere spiegare la formazione, e l' ordinamento del mondo coll' accozzamento casuale di atomi, moventisi qua e là nello spazio alla ventura? Infatti oltrechè deggion essi suppor la materia da sè e ab eterno esistente, — la qual cosa è assurda; e che alla medesima sia essenziale il movimento, — il che pure è falsissimo: come mai dal fortuito concorso di tali atomi avrebbe potuto emergere e conservarsi poi per tanti secoli inalterato, un ordine di cose così bello e stupendo? Non sarebb' egli ridicolo chi al caso attribuisse la formazione di una bellissima statua, od un poema (pognam l' Iliade o l' Eneide) mirabile per finitezza in ogni sua parte? *Quidquam potest,* interroga Cicerone, *casu esse factum, quod omnes habet in se numeros veritatis?* (De divinat.). E in altro luogo: *Si mundum,* soggiunge, *conficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur urbem non potest, quae sunt minus operosa, et multo quidem faciliora?* (De nat. deor.). Che se così potea dirsi a' tempi di Cicerone, a più forte ragione ora si debbe, dopo gl' immensi progressi che si fecero, e si van tuttodì facendo, in ogni ramo delle scienze naturali: avvegnachè qualunque scoperta in esse abbia luogo, è un nuovo argomento della sapienza divina, è

un nuovo titolo, per dir così, che Iddio acquista alla nostra venerazione e al nostro culto.

70. Eppure, meraviglie anche più sorprendenti, se fia possibile, ci si scuoprono in un altro mondo: nel mondo, voglio dire, degli spiriti. Ed in vero, una mente capace dei più sublimi concetti, delle combinazioni più profonde; una mente che con incredibile celerità trascorre da un pensiero ad un altro, che inventa, che crea; che ravviva il passato, che si spinge nell'avvenire: che con un solo sguardo abbraccia e comprende l' universo intiero, può essa altrimenti avere origine che da una mente divina? *Ex ipsa hominum sollertia,* così Cicerone, *esse aliquam mentem, et eam quidem acriorem et divinam, existimare debemus.* Unde enim hanc homo arripuit? *ut ait apud Xenophontem Socrates. . . Rationem et, si placet pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam, ubi invenimus? unde sustulimus?* (De nat. deor.). Quindi « non occorre, secondo il bel pensiero di S. Basilio, cercar l'autore dell'universo nella struttura del medesimo; ma in noi stessi, come in un piccol mondo, noi contempliamo la gran sapienza del Creatore ».

71. Ma come va egli, alcuno dirà, che in mezzo a tante voci le quali parlano così eloquentemente di Dio, pur si trovi chi lo nieghi, o resti almeno indifferente verso di lui? A tale domanda risponde Cicerone con queste parole: *Assiduitate quotidiana, et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident, perinde quasi novitas nos magis quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare* (De nat. deor.).

Ora il voler ragionare con costoro è pressochè inutile. Ei deesi piuttosto invitarli a osservare attentamente ed a riflettere sugli oggetti che li circondano, non che sui fenomeni che passano tuttodì sotto i loro occhi; e

ad abbandonarsi quindi ai movimenti ed alle inspirazioni, che non può a meno di eccitar nel loro cuore e nella loro intelligenza uno spettacolo così sublime.

72. DIMOSTRAZIONE MORALE. Dimostrazione *morale* dell'esistenza di Dio, chiamasi « quella, che è fondata sull'unanime e perenne consentimento del genere umano ».

Or che esista questo consenso universale e costante di tutti i popoli, sia antichi che recenti, è un fatto, che è impossibile mettere in dubbio. E primieramente in quanto agli antichi si consultino le loro tradizioni, i monumenti e le storie, e per ogni dove troverem fatto cenno di questa credenza. Di che Cicerone potè affermare con tutta franchezza: *Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Ipsisque in hominibus nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat* » (De legib.). E ancora: *Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur Deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio* » (Tusc. disp.). Nè men preciso è Seneca; il quale dice positivamente, che la dottrina dell'esistenza degli dèi è quella di tutti gli uomini: *Nec ulla gens usquam est,* così egli scrive nella *Epist.* 117, *adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos Deo credat.* È poi celebre la sentenza di Plutarco; il quale, disputando contro all'epicureo Colote, non teme di dirgli, senza paura d'essere smentito: *Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes; gymnasiorum et theatrorum nescias. Urbem templis Diisque carentem, quae precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit.* Alle quali gravissime autorità ben potremmo, ove fosse d'uopo, aggiungerne altre.

73. Quello poi che degli antichi, dicasi pure di tutti gli altri popoli, non che di quelli recentemente scoperti. Avvegnachè nissuna terra, nissun' isola fu trovata, in cui non si adorasse qualche divinità; nissuna tribù, nissuna popolazione fu incontrata mai, per quanto incolta e selvaggia, priva affatto di religione: siccome ne fan chiara testimonianza le relazioni dei viaggiatori più accreditati e degni di fede; i quali con animo spassionato e senza preconcette opinioni visitarono quei luoghi, ed ebbero agio e tutti i mezzi di esaminare e conoscere a fondo gli usi e le pratiche di quegli abitanti.

74. Stabilito il fatto dell' universale e perenne accordo degli uomini nell' ammettere l' esistenza di un Nume supremo, convien dimostrare ch' esso è di una forza invincibile e di una irrecusabile autorità.

Omni in re, già ebbe detto Cicerone, *consensio omnium gentium lex naturae putanda est* (Tusc. disp.). E Seneca nella poc' anzi citata *Epist.* 117: *Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum. Apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri. Tamquam Deos esse sic colligimus, quod omnibus de Diis opinio insita sit.* E ben con ragione. E che? v' avrà egli chi osi erigersi in giudice dell' intiera umanità e mettersi in opposizione colla medesima? Costui per certo non potrebbe a meno, secondo che avverte Aristotele, d' esser tacciato d' arroganza ridicola, o di perversità e incomportabile ostinazione. Infatti, *veritatis una vis*, dice Seneca, *una facies est. . . . . nunquam autem falsi constantia est; variantur et dissident* (Epist. 102); e lo stesso scettico Hume osserva, che « la verità è una sola, l' errore per lo contrario è molteplice; ed ognuno ha i suoi ». Onde avviene, che se in mezzo a una infinita varietà di sistemi discordanti, nati in epoche e in regioni diverse, troviamo alcune opinioni comuni a tutti, noi siam condotti

invincibilmente a considerarle come vestite della più alta certezza che una verità possa esibire.

75. Si dirà egli per avventura, che questa persuasione, così universalmente diffusa, dell'esistenza di Dio, altro non è che un'illusione, o un pregiudizio della mente umana? Ma un pregiudizio non potrebbe durare così stabile; meno poi confermarsi viemmaggiormente coll'andar del tempo, ed invecchiare in un coi secoli e coll'età degli uomini. *Etenim videmus*, al dir di Cicerone, *caeteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse.... Opinionum enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat* (De nat. deor.).

E così è appunto della credenza in Dio, la quale dura e si mantiene da tanti secoli. Più che le scienze vennero coltivate, ed ella prese maggior consistenza e vigore; quanto più altri si addentrò nello studio delle cose naturali, e tanto più forte e coraggioso si mostrò nel difenderla. Quindi, se v'ebbe mai per avventura qualche ateo, lo si sarà trovato in un'orda di barbari, o in qualche branco di stupidi selvaggi; ma tale non fu certamente nè un Kepler, nè un Galileo, nè un Newton, nè un Franklin, nè tanti altri sommi e profondi investigatori della natura.

76. Or se noi ci facciamo a cercare la ragion sufficiente di un fatto così universale e solenne, la troverem di leggieri nella natura razionale dell'uomo, che è in tutti la medesima; o meglio, nel lume di ragione, o sia nella suprema verità, sempre identica a se stessa ed immutabile, che è la luce vera che illumina ogni uomo vegnente in questo mondo. Ondechè ognuno, come a dire, *immediatamente* (n. 57), o per via di facile *dimostrazione*, dal maestoso spettacolo della natura ovvero dalla considerazione di se stesso (n. 60.....) viene a conoscere il supremo Facitore, la causa prima di tutte cose. La qual cognizione poi, o dalla tradizione, o dalla

educazione, o dalla coltura dell' animo, può esser resa meglio precisa e distinta; o, all' incontro, da prave consuetudini, da tristi esempi, o da corruttela di costumi, venire oscurata e mal concia: non mai però spegnersi affatto e cancellarsi dal cuor dell' uomo, ov' è con caratteri indelebili da Dio medesimo scolpita. *Habemus*, così Cicerone, *in animis insitam informationem quamdam Dei* (De nat. deor.).

77. Che se a quanto abbiam detto sin qui noi aggiungiamo, come un vero bisogno dell' umana natura, un istinto, per dir così, ne porti verso un Essere supremo, verso Dio, — egli è evidente, qual opera crudele ed inumana faccian coloro, i quali si studiano, togliendo all' uom la religione, di privarlo dell' unica consolazione che resti all' infelice oppresso dalla malvagia fortuna, del solo conforto che s' abbia in mezzo alle persecuzioni e alle sventure. « Vedi, o incredulo, sclama il Rosmini, quanto male tu fai al mondo, per torre a te una molestia! tu levi agl' infelici ogni conforto; tu introduci nella terra la disperazione » (*Apologetica*). Ai quali perciò noi direm col Tommaseo: « E chi non volesse lasciare al popolo questo conforto sublime della religione per amore del vero, glielo lasci almeno per umanità, glielo lasci per non rendersi il più disprezzato e il più insopportabile dei tiranni ».

A chi poi ci dicesse, che la religione potrà benissimo esser fatta pel volgo, ma non per chi sa elevarsi al di sopra de' pregiudizii comuni, — risponderemmo coll' Ancillon, che « costui, senza saperlo, o innalza di troppo il volgo, o deprime se stesso più del dovere: conciossiachè nulla v' abbia per l' umana natura di più eccellente, nulla di più venerando che la religione ».

78. Qui però fa d' uopo notare, che l' idea che noi abbiamo di Dio, è puramente *negativa* (V. *Antr.* n. 35). Noi cioè conosciamo Iddio per la triplice relazione che

egli ha: 1.° colle *cose*, qual suprema *cagione* di esse; 2.° coi nostri *sentimenti*, in quanto è quel sommo *bene*, solo capace di soddisfarli, procurandoci una perfetta felicità; 3.° finalmente colle *idee*, com'essere assoluto e intelligibile per se stesso, ossia come sommo *vero*.

Quindi, benchè l'essere assoluto ed infinito nol conosciamo, intendiam tuttavia ch'egli trascende l'umana intelligenza; che è tutt'altro da ciò che conosciamo, cioè il finito. Ondechè, per esclusione dello stesso finito, che è quanto a dire *negativamente*, pensiam l'infinito; o, per usar le parole del Tommaseo: « Di Dio sappiamo ch' egli è; poi sappiamo quel che non è, non quel che è » (*Studi critici*).

Art. 3. — *Dell' ateismo.*

79. *Atei* diconsi quelli, che non ammettono Dio (n. 55); o più propriamente, secondo l' etimologia della parola, che sono senza Dio: sia poi che lo ignorino (e chiamansi atei *negativi*); o il nieghino (atei *positivi*); o lo mettano in dubbio (atei *scettici*); fra' quali vuolsi ascriver Protagora (*Log.* n. **144**). A questi possiamo aggiunger gli atei *pratici:* i quali cioè, occupati intieramente nelle cose sensibili e terrene, passan lor vita senza levarsi mai col pensiero a Dio, come se non fosse. « Io faccio i miei calcoli, diceva un matematico e non ci penso punto » (V. n. 71).

Non pochi sono gli argomenti che gli atei imaginarono a sostegno dell'assurda loro dottrina; cercando in tal guisa di soffocar quella voce interna che a tutti, e sempre, e dovunque parla così eloquentemente di Dio. Noi però starem contenti ad accennarne alcuni fra' principali, colla rispettiva loro confutazione, dividendoli in tre classi, conforme alle diverse maniere di prove addotte per dimostrare l' esistenza di Dio.

Contro alla *dimostrazione metafisica* gli atei oppongono: 1.° Benchè gli esseri onde l'universo è composto, separatamente considerati, siano contingenti, presi però tutti insieme potrebbero, per avventura, formare un qualche cosa di necessario. 2.° Si può senza ricorrere a Dio, come a causa prima, render ragione di tutto che esiste: basta supporre una infinita serie di cause, ossia una successione infinita di esseri, procreantisi gli uni gli altri progressivamente all'infinito. 3.° È un assioma, che *ex nihilo nihil fit:* l'universo adunque ha sempre esistito. Qual bisogno adunque abbiamo ancora di Dio? — Risp. al 1.° Una semplice collezione di cose non ne cangia nè punto nè poco l'essenza. Niuno infatti dirà mai, che da un numero qualsivoglia, p. e., di esseri irragionevoli possa risultare un ente dotato di ragione; non altrimenti, che per quantunque zeri si scrivano l'un dopo l'altro, non si riuscirà mai ad avere una quantità positiva. Così medesimamente, nissun complesso di esseri contingenti è capace di formare un ente necessario. L'asserzione adunque degli atei è radicalmente assurda. Al 2.° Neghiamo potersi pur concepire quella serie infinita di cause senza cominciamento, di cui ci parlan gli atei: ciò sarebbe lo stesso che ammettere un effetto senza cagione, il che è assurdo. Una prima causa adunque è indispensabile; a quel modo, che per lunga suppor si voglia una catena, è necessario, per sostenersi, che un degli anelli che la compongono sia attaccato ad un punto stabile e fermo di per se stesso. « Il progresso all'infinito, molto bene osserva l'Ancillon, gli è qualche cosa di chimerico: conciossiachè altro non sia che una connessione di effetti senza causa, ossia di nullità; alle quali v'ha chi s'immagina di poter dare esistenza, col solo molliplicarle ». Al 3.° Quand'anco si ponesse eterna la materia, non si potrebbe tuttavia fare a meno di una mente sapientissima, cioè di Dio, per darle ordina-

mento e formare il mondo, quale presentemente noi l'ammiriamo; il quale appunto dai greci è detto κόσμος (ordo), *quasi ornatus et elegans*, siccome interpreta il Vives. Ondechè Iddio farebbe pur sempre mestieri, se non come creatore, almeno come ordinatore della materia; e questa fu appunto l'opinione di molti filosofi antichi. Se non che noi neghiamo affatto alla materia la eternità. Ella è contingente; epperciò ha l'esistenza nel tempo, e questa ha dovuto di necessità ricevere da un essere esistente da sè. Per quello poi che riguarda il detto *ex nihilo nihil fit*, egli è verissimo che il nulla per sè non può far nulla; e che nell'assurda ipotesi di un nulla perfetto, nulla mai avrebbe esistito: di che appunto la necessità che un qualche essere abbia sempre esistito. Ma quel principio è falso, inteso nel senso che nulla di ciò che prima non esisteva non possa cominciare ad esistere in virtù di una causa preesistente, dotata di potenza infinita. Ora in questo appunto consiste la creazione: mistero impenetrabile, e che fu lo scoglio a cui ruppero in generale i filosofi gentili, ma irrecusabile ad un tempo, se si vuol render ragione della esistenza delle cose. A questa alternativa già non si sfugge: o ammettere un incomprensibile (la creazione), o cadere in assurdi.

Contro alla *dimostrazione fisica:* 1.° Non è impossibile che quest'universo debba la sua esistenza al puro caso: ad un fortuito accozzamento cioè e combinazione di particelle materiali, ossia atomi, moventisi qua e là nello spazio alla ventura, senza alcun bisogno dell'opera di un Dio. 2.° L'organismo corporeo degli animali, e la natura e disposizione delle cose esterne, al medesimo appropriata ed acconcia, nulla prova in favore della divinità. Imperciocchè noi ci serviam delle cose, perchè esistono; ma non furono esse altrimenti create per nostr'uso. La è questa un'obbiezione, che già troviamo in

Lucrezio:

. . . . Nil ideo natum est in corpore, ut uti
Possemus; sed quod natum est, id procreat usum.

— Risp. Al 1.° Oltrechè gli atei qui suppongono la materia da sè e ab eterno esistente, — la qual cosa vedemmo essere assurda; e che alla medesima sia essenziale il movimento, — il che pure è falsissimo; come mai dal casuale concorso ed aggrupparsi insieme di atomi, avrebbe potuto emergere, e conservarsi poi per tanti secoli inalterato, un ordine di cose così bello e stupendo? Non sarebb' egli ridicolo chi al caso attribuisse la formazione di una bellissima statua, od un poema (pognam l' Iliade o l' Eneide) mirabile per finitezza in ogni sua parte? *Quidquam potest*, interroga Cicerone, *casu esse factum, quod omnes habet in se numeros veritatis? . . . . Sic enim profecto se res habet, ut nunquam perfecte veritatem casus imitetur* (De divinat.). E in altro luogo: *Si mundum conficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur urbem non potest, quae sunt minus operosa, et multo quidem faciliora?* (De nat. deor.). Che se così potea dirsi a' tempi di Cicerone, a più forte ragione ora si debbe, dopo gl' immensi progressi che si fecero, e si van facendo tuttodì, in ogni ramo delle scienze naturali: avvegnachè qualunque scoperta in esse abbia luogo, è un nuovo argomento della sapienza divina, è un nuovo titolo, per dir così, che Iddio acquista alla nostra venerazione e al nostro culto. Al 2.° Questa obbiezione degli atei è una pretta assurdità. E che? l' occhio non è esso fatto per vedere? perchè adunque nulla è nel medesimo che non si riferisca appuntino al fenomeno stupendo della visione? Non ci furono esse date le orecchie per udire? ma allora perchè tutto in esse trovasi così bene acconcio ed ordinato a ricevere i suoni? . . . . . A questo ragguaglio, perchè non direm noi del pari, che un orologio non è altrimenti fatto per se-

gnar le ore, una nave per solcare il mare, ed altrettali stranezze?

Contro alla *dimostrazione morale*. Pretendono gli atei, che si può con tutta facilità render ragione della credenza degli uomini alla divinità, senza ammetterne la reale esistenza. Tre cause massimamente, a loro avviso, hanno ingenerata e impressa tale idea negli animi umani. La 1.ª è la scaltrezza dei principi e dei legislatori; i quali ricorsero a questo ripiego, onde contener più facilmente gli uomini nel dovere, e poterli piegare ai loro disegni. La 2.ª è l'ignoranza delle cause naturali; come già insegnò Lucrezio:

> . . . . propterea quod
> Ignorantia causarum conferre deorum
> Cogit ad imperium res et concedere regnum; et
> Quorum operum causas nulla ratione videre
> Possunt, haec fieri divino numine rentur.

La 3.ª è il timore; secondo il notissimo frammento di un antico poeta:

> Primus in orbe Deos fecit timor, ardua coelo
> Fulmina cum caderent.

— Risp. alla 1.ª difficoltà. Se Iddio altro non è che una mera invenzione dei politici e dei governanti, ci dicano i nostri avversarii, quando, e per opera di chi massimamente, ciò avvenisse: dimanda non punto fuor di proposito, trattandosi di un fatto; ci additino un tempo, in cui la credenza in un Dio non esistesse ancora. Se non che il fatto ci prova il contrario; perocchè, se una simile credenza fosse stata primamente introdotta insiem colle leggi e instituzioni politiche, questa la dovrebb'essere esclusiva alle nazioni civili; laddove noi la troviamo eziandio fra le più barbare ed incolte. E ad ogni modo, come avrebb'ella mai potuto una tale favola cotanto diffondersi, durare sì a lungo e conservarsi fra gli uomini così stabile e ferma, essendo proprio degli umani

pregiudizii ed errori di dileguarsi col tempo? Oltracciò, *quae tanta*, qui dimanda Lattanzio, *fuit* (legumlatorum) *felicitas mentiendi, ut non tantummodo indoctos, sed Platonem quoque ac Socratem fallerent; et Pythagoram, Zenonem, Aristotelem, magnarum sectarum principes tam facile deluderent?* Nè vogliam già negare con ciò, che i legislatori si valessero della religione, a fin di tenere i popoli a segno; ma questo, anzichè favorir l'opinione degli atei, prova tutto l'opposto; chè così appunto adoperar doveano i legislatori, nella supposizione che l'uomo sia naturalmente informato dalla nozione di Dio. Quindi, ben lungi che la religione non abbia forza che per le umane leggi, queste per lo contrario han lor fondamento sulla religione stessa. Alla 2.ª Se la credenza in un essere supremo la è dovuta alla ignoranza delle cause naturali, ei ne conseguita, che al scemar di questa, quella eziandio affievolir si dovrebbe e a poco a poco dileguarsi a pieno. Ora il fatto dimostra tutto il contrario.

Alla 3.ª Se il timore, di cui parlano gli avversarii, siccome quello che per primo fece volgere il pensiero a Dio, è un timor naturale, universalmente diffuso e da cui siano tutti ugualmente sopraffatti e sgomentati gli animi, esso dimostrerebbe appunto l'esistenza di Dio: conciossiachè spiegare nol si potrebbe altrimenti, fuorchè supponendo esistere l'oggetto temuto. Chè, se quel timore non fu che parziale e ristretto ad alcuni individui, come mai poterono questi pochi, pusillanimi e paurosi, persuadere agli altri, coraggiosi ed intrepidi, una favola così strana? E come ha questa potuto estendersi così largamente nell'universo e mantenersi con tanta pertinacia e costanza, anche quando già più non esistevano le cagioni di temere; anche dopo che il grande americano *eripuit coelo fulmen?* Se finalmente il timore fu quello che sparse l'idea di Dio fra gli uomini, questi non sel potrebbero

imaginare altrimenti che come qualche cosa di spaventoso e terribile, e inteso unicamente a' loro danni. Or la bisogna corre tutto all' opposto; ei lo adorano invece, come un essere benefico, degno d' amore e meritevole del loro culto: e *Iddio* fu sempre ed ovunque riconosciuto come *Ottimo Massimo*. Per la qual cosa il timore, anzichè far nascere l' idea di Dio, fu quello piuttosto, come or ora vedremo, che produsse l' ateismo: il timore, dir voglio, di un giusto giudice e vindice severo delle conculcate sue leggi; laddove l' uom pio e religioso, per nulla sconcertato ai disordini di quaggiù e alle calamità di questa vita, ma tutto confidente nella somma bontà e provvidenza di Dio, di cui adora gli arcani e imperscrutabili disegni, riposa tranquillo nella dolce speranza della futura immortalità.

80. Havvi ancora un' altra maniera di atei, i quali parlano bensì di Dio, ma in realtà lo niegano: e sono i *panteisti*. I quali ammettono una sola infinita sostanza, di cui le cose tutte finite altro non sono che tanti modi, o forme, od apparizioni; le quali perciò non hanno nè possono avere alcuna sussistenza propria, distinta dalla sussistenza infinita del *tutto*. Or questa sostanza, questo tutto chiamano *Dio*. Così Seneca: *Totum hoc*, dice, *quo continemur, et unum est, et Deus est, et socii eius et membra sumus* (Epist. 92). Che se la filosofia cristiana non rifugge dal dire che *Dio è tutto*, ciò vuolsi intendere in quanto che ogni cosa ha in Dio il suo modello ideale e l' eterno suo fondamento; o, come dice S. Tommaso: *Deus est omnia eminenter.*

Il panteismo poi può prendere diverse forme; e presentarsi sotto quella di materialismo, o di spiritualismo: secondochè è materia, o spirito l' unica sostanza che ammette. Le note essenziali però di qualunque siasi panteismo, sono: Unità di sostanza; ed esclusione d' ogni qualsivoglia creazione sostanziale.

81. Fra i recenti, che hanno professato il panteismo, vuolsi specialmente menzionar lo Spinoza; il cui sistema però è tutto fondato sopra l'ambiguità dei termini, ed un *falso supposto* (V. *Log.* n. 288, 5.°(. Lo spinozismo può riassumersi in queste proposizioni: 1.° Iddio è la sostanza infinita e necessaria; e, tranne Dio, non si può dare o concepire altra sostanza. 2.° L'assoluto pensiero, e l'estensione infinita sono i due principali attributi di quest'unica sostanza. 3.° Le anime altro non sono che modificazioni del pensiero divino; e i corpi, modificazioni dell'estensione universale. Lo spinozismo è, presso a poco, il rinnovellamento dell'antichissima dottrina dell'*anima universale* (Dio), da cui ogni cosa emana, e in cui ogni cosa finalmente rientra e si perde. Ad essa allude Virgilio nel 4.° delle *Georgiche*, ove dice:

. . . . Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri.

82. Or dalla semplice sposizione di tal dottrina di leggieri si scorge, quale sconcio mostro sia il Dio dei panteisti: spirito, e materia ad un tempo; finito, ed infinito; immutabile, e soggetto a cangiamenti continui; infallibile, e perpetuo ludibrio dei più strani errori ed inganni: sapientissimo, e insigne per ignoranza; santissimo, e comprendente in sè tutto che havvi di più turpe e schifoso. Ma se lo si guardi sotto un altro punto di vista, ne risulta che, se il tutto è Dio, gli uomini sono impeccabili; tutte le loro azioni sono divine, e per ciò stesso buone e sante. Di che segue, che non v'ha più delitti sulla terra; non sarà più mestieri di religione, di morale, di leggi, di civiltà, di società, di governi. In breve (e a ciò tutta riducesi la morale del panteismo) si puo far tutto che piace, avvegnachè tutto è necessariamente bene.

83. Si posson finalmente, in un certo senso, annoverare fra gli atei tutti coloro, che di Dio non hanno quel giusto concetto, che si addice all'Ente assoluto; ma se lo imaginano come privo delle qualità morali, nè per ogni verso perfettissimo. Così avviene appunto nel *feticismo*, nell'*antropomorfismo*, nel *sabeismo*, e in tutti generalmente i sistemi in che dividesi la *idolatria*.

84. Ma qui potrà chiedersi, se abbia mai esistito, o se possa darsi un vero ateo? Al che rispondiamo, che intiere nazioni, come già osservammo poc'anzi (n. 72), prive affatto d'ogni notizia di Dio, le cercheresti indarno. Ma in quanto a particolari individui, ei non è per avventura impossibile, che in taluno, o perchè malamente educato, o per influenza di cattivi esempii, o per corruzione di costumi, o in punizione di sue scelleraggini, talmente si oscuri la cognizione di Dio, che arrivi al punto di niegarlo o di metterlo in dubbio.

Benchè, a dir vero, di tali non mancano, che si spaccian come atei, per una certa galanteria, dirò così, per far pompa d'una cotale singolarità di pensare, e per aver nome di *spiriti forti*. Molti più poi sono quelli che, anzichè sien persuasi, cercan di persuadersi che Iddio non esiste, onde togliersi il pensiero di un testimonio, per verità troppo incomodo, di loro operazioni. Ned ei medesimi dissimulano punto questa loro paura. *Quis ferat*, dice un epicureo presso Cicerone, *impositum cervicibus suis sempiternum Dominum, quem dies et noctes timeat, omnia providentem et cogitantem, et animadvertentem, et ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotiis Deum?* (De nat. deor.). Nè ad altro intendimento mira Lucrezio in questi versi:

Et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus
Funditus, humanam qui vitam turbat ab imo,
Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
Esse voluptatem liquidam puramque relinquit.

Con che si viene a giustificar pienamente il detto di S. Agostino, che « quegli solo niega Dio, a cui tornerebbe a conto che non fosse ». Al postutto, non è che l'insipiente, il quale, secondo il salmista, possa dir nel suo cuore: *non est Deus.* Quindi lo stesso Bayle apertamente dichiara, che nissuno può diventar ateo, senza « un grado di forza d'anima maniaca »; e già Aristotele aveva detto, che « se alcuno giunga ad esser sì intrepido, che neppur tema gli dèi, costui non sarà già uomo forte, ma pazzo ».

CAPO II.

DEGLI ATTRIBUTI DI DIO.

85. Iddio è l'ente necessario; in questa necessità adunque di esistere sta la sua essenza. Indi poi ragionando si ricavano facilmente i suoi attributi: le proprietà cioè, ossia perfezioni che ad esso convengono; conciossiachè nella necessità di esistere è appunto la radice e il fondamento di tutte le perfezioni divine.

Due generi tuttavia di perfezioni fa d'uopo distinguere: semplici, e miste. Diconsi perfezioni *semplici* quelle, nella cui nozione non trovasi difetto di sorta, e che a perfezion maggiore non si oppongono; tali sono, a cagion d'esempio, la *sapienza*, la *bontà* ecc. Le *miste* poi son quelle, che qualche difetto racchiudon nel loro concetto, od escludon nel soggetto in cui sono, perfezione maggiore; per esempio, il *raziocinio* (che involge ignoranza), la *memoria* (che suppone idee latenti), e simili. Or bene le perfezioni semplici, *formalmente* o sia direttamente di Dio si enunziano; là dove le miste non sono in lui che *eminentemente* o virtualmente, che dir si voglia: in quanto che egli tali perfezioni nelle crea-

ture produce, e v' ha in lui attributo maggiore alle medesime, con eccesso equivalente.

86. Fatte queste avvertenze, in 1.° luogo noi affermiamo, che Dio è *eterno*. Infatti, esistendo egli per necessità di natura, ossia ripugnando la sua non esistenza, segue che abbia sempre esistito, e che deggia esister sempre, che cioè sia eterno (n. 55): non altro essendo la *eternità*, secondo Boezio, che « il pieno e perfetto possesso di una vita interminabile ».

2.° Iddio è l'essere *indipendente* e *supremo*. Giacchè da nissuno può dipendere chi è da sè, chi ha ragion di sua esistenza in se stesso. Tutto anzi dipende da lui, nel qual solo ha di sua esistenza ragione adequata.

3.° *Immutabile*. Ciò che è necessario, non può essere diversamente; è dunque necessariamente ciò che è; dunque immutabile.

4.° *Infinito* ed *immenso*. Avvegnachè tutto che è finito e limitato, può crescere o scemare, e per ciò stesso mutarsi.

5.° *Perfettissimo*. Nissuna perfezione infatti può mancare a quell'essere, il quale, esistendo da sè, comprende essenzialmente e di necessità la pienezza dell'essere, nè può ricever limitazione da checchessia.

6.° *Semplicissimo*; *sapientissimo*; *onnipotente*. Imperciocchè sono queste altrettante perfezioni, che nell'essere perfettissimo deggion trovarsi. — Oltrechè gli argomenti da noi addotti nella psicologia, per dimostrare la immaterialità dell'anima umana, provano a più forte ragione la semplicissima e incorporea natura di Dio. *Nec vero*, dice Cicerone, *Deus ipse qui intelligitur a nobis alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali* (De nat. deor.). Le quali considerazioni fanno contro ai panteisti-materialisti. — In quanto poi alla onnipotenza e sapienza di Dio, ne sono una prova evidente le meravigliose sue

opere, e in particolar modo le intelligenze da esso lui create. Forsecchè, dice il salmista, *qui plantavit aurem non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?* E Cicerone: *An natura mentis et cogitationis expers haec efficere potuit, quae non modo ut fierent, ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint, sine summa ratione non possunt?* (De nat. deor.). All' infinita sapienza poi di Dio va di necessità congiunta la previsione certissima del futuro. « Confessar che Dio esiste, dice S. Agostino, e niegar che preveda il futuro, la è un' apertissima insania ».

7.° Iddio è *uno*. Imperciocchè in 1.° luogo, l' Ente necessario, infinito, perfettissimo, non può esser che un solo. 2.° Si scorge nell' universo un ordine così compiuto, tanta consonanza di leggi, tale un' unità di disegno, che è impossibile ammettere più ordinatori o reggitori del mondo.

87. La qual ultima verità è tanto evidente, che gli stessi *politeisti*, quelli cioè che adorano più dèi, ne riconoscon però uno supremo e al di sopra di tutti gli altri: un solo, dir voglio, d' ogni possibile perfezione dotato, indipendente, padrone di tutte cose, e a cui gli stessi dèi minori ubbidiscono. Avvegnachè quella stessa voce di natura, che altamente proclama Iddio, annunzia ad un tempo ch' egli è uno. « In questo, dice Massimo Tirio, vedrai le leggi e le opinioni di tutti esser concordi: esservi un Dio, Re e Padre di tutti, e molti dèi figliuoli di Dio e regnanti con lui. Tal cosa dice il Greco e il Barbaro, e l' abitator della terra ferma, e chi dimora nell' isole, e il sapiente, e il non sapiente ». La qual sentenza così brevemente già espresse Aristotele: « Tutti dicono che gli dèi vivono sotto un Re ».

88. Di che appar eziandio, quanto sia assurdo e alla retta ragion ripugnante il *dualismo*. Col nome di *dualisti* (in religione) intendiam quelli, i quali, perciocchè lor pare impossibile ed assurda, sotto il reggimento di

un Dio solo, la mistura che vedesi quaggiù di beni e di mali, ammettono due principii eterni, necessarii ed esistenti da sè; de' quali uno sia per essenza e natura sua *buono*, e l'altro essenzialmente *malvagio:* quello di tutti i beni; questo poi, di tutti i mali che son nel mondo, autore e cagione. Questi due principii erano l'*Oromaze* e l'*Arimane* dei Persiani; l'*Osiride* e il *Tifone* degli Egizii: e presso gli antichi generalmente, il *Dio* e la *materia*. Ai dualisti appartengono ancora i *Manichei;* della cui setta fu già un tempo S. Agostino: alla quale poscia, ravvedutosi, mosse un' acerrima guerra.

Ma a parte gli assurdi che in sè comprende la dottrina del dualismo, — l'ordine, l'unità, l'armonia che ammiransi nel mondo, non bastan esse a mostrarla inamissibile affatto? Quindi lo stesso Hume rigettò la supposizione di due principii, « perchè in opposizion manifesta coi fenomeni che presenta l'universo ».

89. Non occorre che noi ci arrestiamo a trattar singolarmente degli altri attributi di Dio: essendo evidente, che quegli a cui non manca perfezione di sorta, debb' esser fornito di *santità, veracità, libertà....* infinita.

Fra gli attributi però di Dio merita special considerazione la *provvidenza;* la quale comprende infinita *bontà* e *giustizia*. Di questa pertanto dobbiam parlare alquanto in disteso.

90. Dicesi *provvidenza* la cura che ha Dio delle creature. Questa niegano i *Deisti*: col qual nome intendiamo appunto quei minuti filosofi, i quali, secondo Cicerone, *omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem Deos.* — A questi appartengono anche, sia quelli i quali niegano essere il mondo opera di Dio, come gli epicurei; sia quelli che inducono una fatale necessità di tutte cose. E per fermo, se il mondo fu fatto a caso, forza è che vada anche innanzi a caso e alla ventura; che se regna il fato, già non è più luogo nes-

suno a provvidenza. — Nè finalmente sembra gran fatto alieno da queste dottrine Aristotele stesso; il quale, al dir di S. Ambrogio, è di avviso, che la provvidenza divina non scenda al disotto della luna.

91. Ma la provvidenza è sì fattamente connessa con tutti gli altri attributi di Dio, che niegar quella gli è un niegar questi ad un tempo, ossia un toglier di mezzo Iddio medesimo. *Si est Deus,* dice Lattanzio, *utique providens est, ut Deus.* E ciò ben videro gli stessi gentili: Cicerone infatti osserva, che Epicuro, col niegar la provvidenza, *re tollit, oratione relinquit deos;* e che, concesso che esistano gli dèi, *confitendum est, eorum consilio mundum gubernari;* e ancora: *si concedimus intelligentes esse Deos, concedimus etiam providentes.*

Egli è dunque giusto, e alla natura di Dio al tutto conforme, che ad ogni cosa egli provveda.

92. Se non che, ove noi ci facciamo a considerare un po' attentamente il sistema delle cose, la mano governatrice di Dio ci si scuopre da per tutto con evidenza tale, che si potrebbe, dirò così, tesser la storia della provvidenza. Questa infatti si manifesta nell'ordine *fisico:* sia che contempliamo il cielo, sia che volgiam lo sguardo alla terra. Risplende nell'ordine *spirituale:* questa cioè ci dichiarano, e gli affetti onde il nostro cuore è commosso, e la libertà di che siamo forniti, e la virtù di cui siamo capaci, e quindi medesimo la legge che la comanda, la bellezza che vi si attrae, le occasioni che vi ci invitano, le disgrazie che la mettono alla prova, gli aiuti che la secondano, le ricompense che la sorreggono. Essa finalmente apparisce nell'ordine *rivelato:* come può vedersi presso i teologi, dai quali è a chiare prove dimostra la necessità e la esistenza di una rivelazione divina.

93. Non è quindi a stupire, che in ciò tutti convengano unanimamente gli uomini; e « che non vi sia al-

cuno fra' barbari, siccome osserva Eliano, il quale non abbia riconosciuto, esservi degli dèi, e questi aver cura delle umane cose ». Chè la stessa voce di natura, la quale predica Iddio e questo esser uno, lo proclama ad un tempo provvidente. Vero è che tal fiata, massime fra le prosperità e il sorriso della fortuna, par che quella voce ammutolisca: che troppo facilmente l' uom si persuade di poter fare da sè; *si qua tamen*, dice Lattanzio, *gravior necessitas presserit, si belli terror infremuerit, si frugibus imbres coelum negaverit, si saeva tempestas, si fames, si pestis subito exstiterit; tum demum ad Deum confugimus, tum opem exsposcimus.*

94. So bene che i deisti molte difficoltà soglion proporre contro alla divina provvidenza; ma non avvantaggian per questo la loro causa.

Dicon primieramente che molte cose s'incontrano nell' universo malamente ordinate, inutili, ed anche nocevoli. — Al che rispondiamo, che così può sembrare a noi, a'quali non è dato di ben comprendere tutto che ci presentano le creature: può egli l' uomo investigare a fondo gli arcani e sapientissimi fini del Facitore supremo? Se pertanto nel sistema mondiale v' ha qualche cosa che a prima fronte diresti ridicola od assurda, da ciò deriva, che noi non conosciam le cose che in parte, ignorandone l' ordine universale; cui se conoscessimo, ammireremmo nel tutto, ciò che considerato parzialmente ci offende. *Naturae vero rerum vis atque maiestas*, dice Plinio il naturalista, *in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius ac non totum complectatur animo.* E l' autore dell' *Antilucrezio:*

O ratio humanae mentis quam caeca superbis!
Haec in mente Dei si quondam, carcere rupto
(Atque utinam!) aspiceres, proh! quam tibi iusta repente
Cuncta viderentur, quae nunc male cognita damnas.

Oltrechè, noi diciamo bensì che tutte le cose fatte

da Dio son *buone;* non intendendo però di dire con ciò, che ogni qualsiasi cosa sia buona a qualunque soggetto, ma sì piuttosto in se stessa: chè v'ha cose, senza dubbio, le quali per alcuni soggetti son dannose o cattive, e intanto son buone per altri. Or gli uomini considerano per lo più le cose *soggettivamente*, cioè in rispetto a loro stessi; non quali sono in sè, vale a dire *oggettivamente*. Di che veggendo, come non tutti gli esseri sian beni a sè, o ad altri uomini, son presti a conchiudere, che non tutti gli esseri son buoni; là dove, per lo contrario, non v' ha essere alcuno che non sia bene a qualche soggetto od a se stesso.

95. Oppongono ancora i deisti, esser ripugnante alla beatitudine di Dio, ch'ei prendasi cura di tutto; essere indegno della sua maestà, ch'ei s'occupi delle cose anche più vili e dappoco; e simili.

Ma noi rispondiamo, che quanto Iddio fa, non gli costa altrimenti travaglio e fatica; che non v'ha niente di vile, niente di spregevole nell'universo; che anzi come dice il poeta: *Eminet in minimis maximus ipse Deus.* E poi, se non fu indegno di Dio il crear le cose che diciam minime, perchè sarà il governarle? Ondechè Platone molto bene osserva: « Se Iddio, trascurando le cose minori, s'occupa delle maggiori soltanto (o non cura affatto le cose di quaggiù), ciò avviene, o perchè egli non può amministrar tutte cose, o perchè non vuole; or nè l' uno nè l'altro può dirsi di Dio ».

96. Instano tuttavia i nostri avversarii. Come mai, dicono, sotto un Dio buono e provvidentissimo, possono aver luogo tanti mali, a cui l'uman genere va sottoposto? — La questione sull'origine del male, e com' ei possa sussistere colla sovrana bontà e provvidenza di Dio, ha mai sempre e seriamente occupato i più distinti filosofi e teologi di tutti i tempi; fra' quali massimamente S. Agostino, e dopo di lui il Leibnizio. Or sulle

tracce di questi grand' uomini, osserveremo che il male, non altrimenti che il bene, è di tre specie: metafisico, fisico e morale. Il male *metafisico* consiste nell' imperfezione e limitazione delle cose. Il mal *fisico* son le pene e i dolori delle creature intelligenti, e comprende il mal di punizione. Per mal *morale* s' intendono le azioni viziose di queste creature medesime, ossia il male di colpa. Ciò posto, per ciò che riguarda il male metafisico, esso è così essenziale ed inerente alle creature tutte, che senza di esso non potrebbero esistere: diversamente sarebbero infinite, perfette, indipendenti ed eterne, come il Creatore; il che involge contraddizione. Il male metafisico adunque è assolutamente inevitabile; o in altri termini, la *possibilità* del male è metafisicamente necessaria; ondechè nè anche Iddio potrebbe far che non fosse, se pure vuol che vi siano delle creature. Intorno del che il Leibnizio: *Et huc redit Sancti Augustini sententia, quod causa mali non sit a Deo, sed a nihilo, hoc est non a positivo, sed a privativo; hoc est ab illa quam diximus limitatione creaturarum.* E ancora: *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem.* In quanto poi al mal morale ossia al peccato, il vero ed unico autore, e la cagione *immediata* n' è l' uomo, il quale abusa di sua libertà e si rende volontariamente colpevole. Esso pertanto niente detrae alla bontà e provvidenza divina. Or non appena il *peccato* entra nel mondo, deve di necessità, — in virtù dello stretto vincolo che è tra l'ordine fisico ed il morale —, trar dietro di sè anche il mal fisico, siccome mal di punizione; il quale solo può ristabilire l'ordine infranto, e dare soddisfazione alla divina giustizia. Dunque anche del mal fisico la vera, benchè *mediata*, cagione è l' uomo stesso; nè puossene a Dio in veruna guisa dar carico.

Ma Iddio, obiettano gli opponenti, avrebbe fatto meglio a non dare agli spiriti e alle animc umane da

essolui create le libertà, di cui ben sapea che avrebbero abusato, attirandosi addosso ogni maniera di mali. Al che rispondiamo, che gli spiriti, nell'atto di lor creazione, erano tutti buoni: non v'ha dunque niente di sconvenevole a dire, che Iddio ha creato gli spiriti. Or che cosa sarebbe uno spirito senza libertà? si potrebbe egli pur concepire? e quand'anche si potesse, varrebbe egli allora gran fatto più del corpo? E non è dessa la libertà che innalza l'uomo a quell'alto grado di dignità e di eccellenza, a cui può giungere la natura umana? Imperciocchè « questa dote, siccome osserva il Rosmini, aggiugne alla natura che la possiede, la nobilissima qualità di essere perfezionatrice di se stessa, e di entrare, direi quasi, a parte col Creatore, in dar a se stessa compimento ». Ma conciossiachè la libertà non potrebbe sussistere senza la possibilità, o sia il poter di peccare, crear gli spiriti con questo potere, non è adunque contrario alla perfezione di Dio. Al che arrogi, che questi non ha niente omesso per prevenire il peccato, prescrivendo agli spiriti tali comandi, i quali, ove fossero osservati, li renderebbero per sempre buoni e felici. E che? v'ha egli per avventura altro mezzo di operar sugli spiriti, a' quali non può esser fatta violenza di sorta? Se adunque alcuni di questi hanno trasgredito quei comandi, se son diventati malvagi, essi solo ne deggion rispondere, solo essi ne son colpevoli; nè Iddio vi ha parte veruna. Vero è che i beni e i mali fisici non trovansi quaggiù distribuiti in ragion del merito o demerito di ciascun individuo; e gli è certissimo, che se l'uom non fosse creato che per questa vita, non v'avrebbe alcun mezzo di salvare le perfezioni divine, a fronte delle disgrazie e calamità ond'egli è oppresso; e sarebbe impossibile il conciliare la prosperità de' malvagi e la miseria dei buoni colla giustizia di Dio. Ma riflettendo noi alla vera nostra destinazione; considerando,

come la vita presente non sia che il principio di nostra esistenza, e com' ella servir ci debba di preparazione ad un' altra, la quale durerà in eterno, le cose cangian di aspetto, e n' è forza giudicare ben diversamente dei mali di questo mondo. Noi infatti trovar non possiamo la vera nostra felicità fuorchè in Dio stesso, cioè in una unione perfetta con lui: unione, la quale non potrebbe aver luogo, se non a condizione che noi amiamo Dio dell' amor più puro e perfetto. Ma egli è evidente che un amor così fatto dimanda una certa disposizione dell'animo, alla quale dobbiam prepararci nella vita presente: questa disposizione è la virtù. La virtù sola può essere veramente felice; e « a quella guisa, dice l' Eulero, che un sordo non può prender diletto ad una bella musica, così è impossibile che i viziosi godano del sommo bene nella vita eterna ». Essi ne verranno perpetuamente esclusi, non già per un decreto positivo di Dio, ma per la natura stessa della cosa: conciossiachè l' uom vizioso sia, per sua propria natura, incapace del sommo bene. In breve: la virtù è l' unico mezzo di procacciare all'uomo la felicità; di che nè anche Iddio stesso potrebbe render felice un uomo vizioso. Or chi consideri sotto questo punto di vista la disposizione e il governo del mondo, imaginar non si potrebbe un ordinamento migliore a tal fine. Se la prosperità fosse un mezzo sicuro per renderci virtuosi, noi avremmo allora motivo di dolerci delle avversità; ma da che queste sono per lo appunto, che ne possono maggiormente consolidare nella virtù e condurci conseguentemente alla vera felicità alla quale aspiriamo, riescon perciò infondati e irragionevoli tutti i lamenti dell' uomo circa i mali fisici di questa vita. Vuolsi adunque piuttosto ammirare l' alta sapienza di Dio nel permettere l'introduzione in questo mondo di tante calamità e miserie, le quali riescono apertamente a nostra salvezza. Vero è che queste cala-

mità sono, nella prima loro origine, una conseguenza naturale della malvagità e corruzione degli uomini; ma anche qui ci si manifesta la sapienza infinita dell' Essere supremo, il quale sa volgere le più viziose azioni a nostro bene e vantaggio. Quanti dabben uomini non sarebbero giunti mai alla virtù, se non fossero stati afflitti ed oppressi dall' ingiustizia e malvagità degli altri! E ben dice Filinto ad Alceste, nel *Misantropo* di Molière, che « i difetti umani ci son nella vita, come altrettanti mezzi di esercitar la nostra filosofia, e dove la virtù trova meglio da impiegarsi; e che, se da per tutto regnasse la probità, se tutti i cuori fossero schietti, docili e giusti, le virtù ne sarebbero per la maggior parte inutili ».

Sia pure così, qui soggiungono i nostri avversarii; sia pure, come dice l' Apostolo, che le afflizioni di questa vita non siano paragonabili alla gloria futura che sarà in noi rivelata; ma non è men vero, che il mal morale esiste nel mondo, e che per esso moltissimi, volontariamente bensì, ma pur di fatto, si rendon miseri ed infelici per sempre. Or questa irreparabile sciagura, che Iddio ben prevedeva, avrebbe potuto impedirla col semplicemente non creare questi individui: e ciò, senza dubbio, sarebbe stato assai meglio. E non dice egli Cristo medesimo, parlando di un peccatore: *bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille?* A questa difficoltà noi confessiamo di non essere in grado di dar piena e soddisfacente risposta: ella sorpassa di troppo la nostra intelligenza. Ondechè qui ne fa d'uopo chinare il capo e adorare i profondi e imperscrutabili giudizii di Dio, il quale abita una luce inaccessibile ad occhio mortale. Or l' arrestarsi innanzi al mistero, nè voler sapere ciò che Iddio non vuol che si sappia, la è una dotta ignoranza, è vera sapienza. Noi diremo adunque col grande Eulero: « Iddio è infinitamente buono e santo;

Iddio è l'autore del mondo; il mondo formicola di mali e di peccati. Ecco tre verità che par difficile mettere insieme d'accordo ». Ma e che fa questo? lascieranno d'essere tre verità? La filosofia, al pari delle matematiche, s'ha anch'ella i suoi *incommensurabili:* quali sono, l'esistenza appunto del male sotto un Dio provvido e buono; la creazione; la congiunzione dello spirito colla materia, e simili. Or perchè la filosofia non imiterà essa pure, in simili occorrenze, il savio procedimento dei matematici? Il lato, p. es., e la diagonale di un medesimo quadrato sono grandezze reali (qui la parola *reale* è contrapposta ad *imaginario*); esistono l'una e l'altra e in una stessa forma geometrica; ma elle sono incommensurabili fra loro. Lo spirito umano cioè non arriverà mai a percepir la relazione, nella medesima unità, del quadrato e della diagonale, nè punto meglio quella del diametro e della circonferenza. Ora allorquando due quantità sono incommensurabili, la matematica non niega altrimenti l'esistenza dell'una o dell'altra, poichè le conosce l'una e l'altra separatamente. Ma non pretende nemmeno di impadronirsene e misurarle colla stessa unità, sapendole incommensurabili: ella si arresta a fronte di questa misteriosa relazione. Dimandate alla matematica, qual sia la relazione tra il finito e l'infinito, ella vi risponde in modo al tutto sublime, che questa relazione è *zero;* che, vale a dire, non è esprimibile per alcun numero, che trovasi al di fuori di qualsivoglia quantità. Ma con tutto ciò ella è ben lungi dal niegar l'uno dei due termini; nè tampoco provasi a dimostrare che l'uno dei due è identico all'altro, o che non ne è che una semplice trasformazione o potenza: siccome fa il panteismo, il quale afferma che il mondo non è che una trasformazione o potenza di Dio. Ora, « quel giorno, scrivea poco fa in questo proposito un dotto e pio filosofo e matematico

francese, quel giorno che la filosofia riconoscerà anche essa degli incommensurabili, e rinunzierà al ragionamento perpetuo o continuo, ella troverassi guarita di una secolare infermità, che ne impediva ogni libero movimento. Sciolta dallo spirito sofistico e disputatore, che teneala lontana dalla vita reale, acquisterà una fecondità al tutto novella; siccome incontrò alle scienze, da che cessarono di andare in cerca della quadratura del circolo, della pietra filosofale e del moto perpetuo ».

INDICE